Irénikon

11
1934

TP from inside back
keep covers where are

TOME XI

1-2. 1934 Janvier-Avril

IEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1933 :

Belgique : 35 fr. *(Le numéro* : 8 *fr.)*
Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :
11 belgas (*Le numéro* : 2 belgas).
Autres pays : 15 belgas. (*Le numéro* : 3 belgas)

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09
Pars : Laporta, 1300.79.
La Haye : Laporta, 1455.29.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

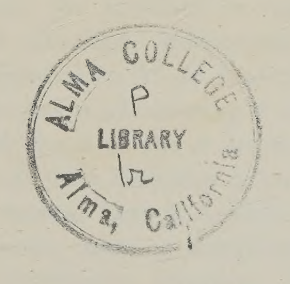
SOMMAIRE

COMPTES-RENDUS

(*Voir la suite des comptes rendus à la troisième page de la couverture*).

IRÉNIKON

Irénikon



TOME XI

1934

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XI. Nº 1 et 2. Janvier-Avril 1934.

Liturgie comparée.

INTRODUCTION

Au mois d'Août 1932, *Monsieur le Prof. A. Baumstark, professeur ordinaire à l'Université de Munster, donna au Prieuré d'Amay une série de dix conférences sur la liturgie comparée. Au cours de ces leçons, il s'attacha à résumer le cours que, pendant plusieurs années, il avait professé à l'université de Nimègue.*

Dans l'intention de leur auteur, ces conférences devaient être publiées en français par Irénikon *en même temps qu'elles seraient éditées en allemand. Malheureusement les occupations auxquelles, depuis lors, M. le Prof. Baumstark a dû se consacrer, sont à la fois si absorbantes et si importantes pour l'avenir religieux de son pays que ce projet n'a pu se réaliser.*

Afin cependant, de faire bénéficier le public des aperçus si nouveaux qu'elles ouvrent dans le domaine presque inexploré des liturgies comparées, nous en entreprenons, d'accord avec leur auteur, une publication française. Nous nous basons sur le texte allemand de M. le professeur et sur la traduction établie avec lui par un de nos confrères et lue au cours des conférences d'août 1932. *Cependant comme les occupations actuelles de l'Auteur l'ont empêché de revoir notre texte, on ne pourrait le rendre responsable des erreurs qui s'y seraient glissées et il faudrait les attribuer à l'infidélité du traducteur.*

Nous tenons à exprimer ici à M. Baumstark nos remercie-

ments les plus cordiaux pour la permission qu'il nous a si libéralement accordée d'entreprendre cette publication, et nous espérons que le jour n'est pas trop éloigné où il pourra reprendre cette esquisse avec tous les développements qu'elle comporte.

I. TACHE ET MÉTHODE DE L'HISTOIRE COMPARATIVE DE LA LITURGIE.

Dans la liturgie on sent battre le cœur de l'Église. Dans la prière qui s'élève jusqu'au trône de Dieu, dans la plénitude de la grâce sacramentelle qui descend sur la communauté des fidèles, on saisit la puissante respiration du corps mystique du Christ, du Christ qui, suivant le mot de l'apôtre, « est mort une fois pour toutes », tellement que « la mort n'aura plus de prise sur lui, *mors illis non dominabitur* ». Jamais donc, ces pulsations ne feront place à la raideur cadavérique d'une forme engourdie dans une définitive immobilité.

Si cet échange de prières et de grâces, la substance même de la vie liturgique, doit rester invariable dans tous les siècles et identique dans tous les rites, les formes mêmes de la liturgie sont, de par leur nature, soumises à une continuelle évolution. La diversité des races et des langues, le génie propre de chaque peuple, autant de choses créées et voulues par Dieu, sont pour elles des principes de variation nécessaire. En outre, elles sont si intimement liées à l'histoire extérieure du monde et de l'Église, au développement du sentiment religieux, conditionné lui-même par les événements historiques, qu'elles en subissent perpétuellement les plus fortes influences modificatrices. A cette évolution de la liturgie, on peut appliquer, et dans son sens le plus profond, ce vers de *Faust* où Goethe dit que la puissance mystérieuse de la nature est :

Wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

C'est sous le « tissu vivant » de cette évolution, que les grâces méritées par la mort rédemptrice de l'Homme-Dieu s'appliquent aux individus de toutes les races et de tous les temps.

§ I.

La tâche sublime de l'historien de la liturgie est donc de rechercher et de décrire la naissance et les variations des formes changeantes de cette substance inaltérable et de valeur éternelle.

Parmi les sources et les matériaux dont il dispose pour s'en acquitter, les documents explicites occuperont toujours la première place. Mais, malheureusement, ils sont plutôt rares pour l'époque reculée où s'accomplit l'évolution foncière de la liturgie. En effet, il n'y avait point alors d'*Acta Sanctae Sedis* ni de *Décrets* d'une Congrégation des rites dont les collections, rangées sur les rayons de nos bibliothèques, pourraient nous éclairer. Ce sont surtout les formes plus récentes de l'action liturgique et les textes liturgiques qui par leur structure, par leurs agencements, devront nous renseigner sur le développement historique dont ils sont le résultat, tout comme la géologie tire ses conclusions des stratifications actuellement observables de la croûte terrestre.

D'ailleurs la liturgie, grâce à la diversité et à la multiplicité des rites qui permettent l'emploi des procédés comparatifs, est, à ce point de vue, dans une situation relativement favorable. On voit encore aujourd'hui en Occident, à côté du rite romain, le rite mozarabe et ambrosien, le rite monastique et les rites plus récents propres aux ordres des frères prêcheurs et des carmes, ainsi que les particularités archaïques propres à Lyon et à Braga. De plus, des monuments inestimables nous font connaître les traditions litur-

giques de l'ancienne Gaule. En Orient, à côté du rite grec orthodoxe qui, dans sa dernière configuration, provient de Constantinople, des formes de culte plus anciennes encore nous ont été conservées par les Églises nationales qui tirent leur origine de la grande crise christologique qui se déroula du Ve au VIIe siècle. Grâce à un heureux mouvement de réunion au moins partielle de ces Églises avec le Siège-Apostolique, ces vénérables liturgies ont repris leur place dans l'unité catholique. C'est d'abord le rite syrien oriental, pratiqué par les Nestoriens, d'une part, et, d'autre part, par les Chaldéens-Unis ; ce sont ensuite les deux rites syriens occidentaux, représentés l'un par les Jacobites et l'Église unie des Syriens d'Antioche, l'autre par les Maronites. Au Nord, on rencontre la tradition liturgique des Arméniens, au Sud, celle des Coptes et des Abyssins. Enfin, comme c'est le cas pour la Gaule, des anciens documents, se dégage la silhouette de l'antique vie liturgique, supplantée plus tard par l'usage culturel byzantin, de la puissante race caucasienne des Géorgiens. Et cette abondance de formes rend possible une étude comparée des liturgies, semblable en ses procédés à la linguistique et à la biologie comparées.

Par ce rapprochement, on entend délimiter nettement la place occupée par l'histoire de la liturgie dans l'ensemble des sciences. Seul son objet appartient à la théologie. Mais le travail à faire sur lui ne diffère pas du travail comparatif des sciences exactes. C'est d'ailleurs cette unique considération qui permet à un laïc de l'aborder.

Par sa méthode donc, l'étude comparée des liturgies se rapproche des sciences naturelles. Cette méthode, on le comprend, ne peut être qu'empirique ; ce n'est qu'en partant de constations exactes et d'observations précises qu'elle peut dégager ses conclusions. Le scupuleux établissement des données réelles des problèmes doit précéder toute tentative d'explication.

Or les données qui peuvent être fournies par le procédé

comparatif sont en dernière analyse des divergences ou des concordances. Pour rendre raison des divergences, il suffit de considérer le caractère ethnique, culturel et linguistique des circonscriptions où la liturgie s'est développée. C'est ainsi, par exemple, que s'explique la différence entre la concision du style liturgique romain et la sonore prolixité particulière au style grec. Le premier découle du caractère sobre et avide de clarté des populations rurales du Latium, l'autre jaillit de l'esprit esthète de la race hellénique et de son goût pour la rhétorique. On découvre aussi un genre oratoire tout spécial dans les textes liturgiques espagnols. Les jeux de mots, les réminiscences antiques y abondent. En voici un exemple, tiré d'une oraison *Post Sanctus* de la messe des dix-huit martyrs de Saragosse : « *Successu videlicet prospero Successus. Matutino resurrectionis rutilans Matutinus... Fronte Christi signifer Fronto... Celesti urbanitate sublimis Urbanus. Eterne susceptus ianua vite Ianuarius. Cassiam mysticam redolens Cassianus. Rapacis lupi dividens spolia Lupercus... Sacra Julia respuens Julius. Insigni ludens orthodoxe orationis acumine Quintilianus* » (1). Pareil style n'est concevable que dans le pays de saint Isidore de Séville qui était en relations si intimes avec la culture antique. Voici un autre exemple et des plus curieux. C'est à l'ardeur mystique de sainte Thérèse d'Avila ou à la théologie sanglante de Zinzendorf que fait songer le début d'une vieille prière gauloise pour le Vendredi-Saint, conservée dans le sacramentaire d'Auxerre, dit *Missale Gallicanum Vetus* : « *O salutaris hora passionis ! O magna maximarum gratiarum! Nona hodierna maxima horarum hora. Hanc nunc tu, noster dilecte sponse, osculare de cruce, licet post crucis trophaeum. Osculare precamur ; salutare tuum impertire nobis ; triumphator mirabilis, auriga supreme, Deus pie, gloriosissime*

(1) *Le Liber mozarabicus Sacramentorum* publié par M. Férotin (Monumenta Ecclesiae liturgica, vol. VI), Paris, 1912, p. 276.

propugnator » (1). Ici encore, à coup sûr, on trouve des traces de la rhétorique de l'antiquité dont la Gaule fut un des derniers refuges en Occident. Cependant on y peut aussi discerner un autre élément, quelque chose de la profondeur germanique, ou de la spontanéité celte, ou de cette forte influence syrienne que l'on constate dans les populations de la Gaule mérovingienne.

Pour les concordances, deux explications sont possibles : ou elles proviennent d'un fond primitif commun ou de ce qu'il y a eu influence secondaire d'un type liturgique sur l'autre. Quelle que soit l'explication que l'on propose, elle doit se trouver en harmonie avec les données précises de l'histoire. On constate, par exemple, l'existence de relations intimes, au point de vue liturgique, entre Rome et l'Afrique proconsulaire. Ces relations sont déjà très tangibles à l'époque de Tertullien et saint Cyprien, tout autant que, plus tard, à l'époque de saint Augustin. Or cela n'a rien d'étonnant pour qui connaît les rapports généraux de la capitale avec cette province. De même nous aurons plus d'une fois à constater qu'il existe une parenté liturgique entre Rome et Alexandrie. Et ceci s'accorde bien avec le récit de Papias d'après lequel l'évangile de Marc aurait été inspiré par Pierre, et avec la tradition constante qui fait de cet évangéliste le fondateur de l'Église d'Alexandrie. De même encore, la parenté entre la liturgie gallo-hibérique et celle de l'Orient asiatique est si proche que la première pourrait passer pour une branche latine du rite syro-byzantin. Et l'on est immédiatement tenté de baser ce rapprochement sur la présence sur le siège de Lyon de saint Irénée, un asiate disciple de saint Polycarpe. Mais serait-il imprudent de risquer l'hypothèse d'une influence, sur les usages de Constantinople, du milieu de Trèves d'où provient la dynastie constantinienne ? Ne pourrait-on rappeler un fait bien sur-

(1) Migne, *Patrologia latina*, LXXII, 361.

prenant : les actes du concile *sub Menna* attestent, pour le vieux rite urbain de la ville impériale, l'emploi du Cantique de Zacharie comme chant de la messe des catéchumènes, particularité propre au milieu gaulois mais, sauf cette seule exception, inconnue dans tout l'Orient (1) ? Il y a également de curieux points de contact entre la liturgie des Maronites et celle des Nestoriens. Cela pourrait s'expliquer en supposant qu'un grand domaine liturgique de langue araméenne se serait étendu jadis de la Méditerranée à la Perse. Plus tard, il aurait été traversé par un couloir d'influence grecque dont les centres auraient été Antioche et surtout Jérusalem et l'instrument principal, l'Église jacobite.

Jérusalem, en effet, a dû exercer une influence très considérable, surtout grâce à la fréquence des pèlerinages qui, dans l'antiquité chrétienne, visitaient ses sanctuaires. L'attraction de la Palestine se fit sentir avec une intensité particulière sur les moines et les populations de l'Arménie et de la Géorgie ; aussi bien, le monde chrétien de ces pays est-il manifestement plus tributaire que tout autre du culte de la ville sainte. D'autre part, Constantinople elle-même finit par la subir au temps de l'iconoclasme, où les moines studites, dans leur résistance au pouvoir politique, poursuivirent l'œuvre du monachisme palestinien. Quant à l'influence exercée par Constantinople sur tout l'Orient, le rôle politique de la capitale suffit à l'expliquer et il suffit d'en avoir fait mention. Pour Rome, il y a quelque chose de plus. Rome est évidemment centre de piété et de pouvoir ecclésiastique : ce qu'étaient en Orient Constantinople et Jérusalem. Mais il ne faut pas oublier qu'en Occident, ce fut la politique qui fut la grande cause de la généralisation du rite romain. Son adoption dans le royaume des Francs et surtout l'attitude que prit, vis-à-vis d'elle, l'empereur Charlemagne furent d'une importance décisive. Néanmoins la vieille

(1) Cfr. Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, p. 530, note 2.

tradition liturgique gauloise est encore très vivace entre le VIIIe et le IXe siècle. Il faut admettre cependant que, bien avant l'époque de Charlemagne, il y avait dans la liturgie des Gaules une couche plus ancienne de pénétration romaine. Celle-ci pourrait s'être fait route par le Nord anglo-saxon. Tout au moins un tel détour ne semble-t-il pas tout-à-fait incroyable : que l'on songe d'une part à la filiation romaine des Églises anglo-saxones et d'autre part à l'œuvre de saint Boniface. Ce mélange des usages locaux de la Rome d'alors avec des éléments soit vieux-gaulois (1) soit vieux-romains (2), qui s'est opéré dans le monde carolingien, est un fait d'importance capitale pour l'évolution liturgique de tout l'Occident. Quant à la forte répercussion de ce phénomène sur la ville même de Rome elle s'explique par les conditions historiques dans lesquelles se trouvait l'empire allemand à l'égard de la papauté sous les Othons et les premiers Saliens. Pour ceci, nous avons les témoignages les plus formels. Grégoire VII se plaint de la corruption subie par la liturgie urbaine de Rome sous les coups des méchants Teutons et Bernon de Reichenau nous raconte comment, en 1014, le pape Benoît VIII introduisit le *Credo* dans la messe romaine sur le désir de l'empereur saint Henri.

Des faits historiques comme ceux dont nous venons de parler ne doivent jamais être perdus de vue par l'historien de la liturgie. Du reste la liturgie comparée devra toujours se garder des idées préconçues et, avant tout, des suppositions que l'on serait tenté de faire en théologien, par esprit de système. Ce postulat est une conséquence de la place que nous assignons à la liturgie comparée dans l'ensemble des sciences. Loin de nous la pensée d'insinuer qu'une contradiction serait possible entre la science et le dogme ou d'accepter la thèse moderniste d'une double vérité. Mais

(1) G. MORIN, *Études, textes, découvertes*. I. Maredsous-Paris, 1913, p. 460.

(2) MIGNE. *Patrologia latina*, CXLII, 1060S.

il faut savoir reconnaître aux faits toute leur valeur. Un exemple illustrera notre pensée. Le fragment d'une vieille anaphore mésopotamienne, dont le texte a été définitivement établi et publié par dom Conolly dans l'*Oriens christianus* (1), et la liturgie nestorienne des apôtres Adai et Marij nous obligent à constater que, dans la vieille liturgie persanne, les mots d'abord et puis tout le récit de l'institution de l'Eucharistie ont graduellement disparu. D'autre part, un enseignement de l'Église attribue à ces paroles le pouvoir consécratoire. Quoi qu'il en soit des raisons théologiques, on n'a pas le droit d'escamoter le fait. C'est affaire des théologiens de mettre d'accord la donnée historique avec le caractère immuable du dogme. Mais l'historien catholique, tout en acceptant inconditionnellement la vérité du dogme devra constater non moins indubitablement le fait qui s'impose à lui. En ce faisant, il se rappellera en toute simplicité la parole du grand pontife Léon XIII : « *Veritas non erubescit nisi abscondi* ».

§ 2.

Le postulat qui interdit toute idée préconçue à l'historien des liturgies comparées a une importance toute particulière dans les recherches sur les origines dernières de l'évolution liturgique. C'est d'ici surtout qu'on doit exclure tout apriorisme. Au contraire en cette matière, il faudra envisager toutes les solutions possibles et se les rappeler pour chaque problème en particulier.

Jadis, on donnait à ces problèmes une solution naïvement simpliste et d'une crédulité qui nous semble puérile. C'est cet esprit que l'on saisit dans l'art du bas moyen-âge lorsque, par exemple, autour du lit de mort de la sainte Vierge, il représente saint Pierre revêtu du *pluviale*, le bréviaire et le goupillon à la main. Il reporte aux temps primitifs du chris-

(1) XII-XIV, p. 99-128.

tianisme les formes liturgiques contemporaines avec tous leurs caractères extérieurs. La liturgie est tout simplement regardée comme une création des apôtres et, au dessus d'eux, on la fait remonter, pour ses traits fondamentaux, aux ordonnances du Sauveur lui-même. Et ce n'est pas seulement au bas moyen-âge qu'apparaît cette conception, et elle n'est pas propre à l'Occident. C'est elle qui déjà se manifeste dans la vaste littérature de ces « ordinations ecclésiastiques » que l'ancien Orient chrétien a attribuées aux apôtres. Partout, dans toutes les communautés chrétiennes, on avait conscience de suivre une tradition très vénérable dans la célébration des rites liturgiques et on la faisait remonter directement aux apôtres. C'est cette conviction qu'exprimait Hippolyte quand il donnait le titre d'*Ἀποστολικὴ Παράδοσις* à cet écrit connu longtemps sous le nom de *Ordonnances ecclésiastiques égyptiennes* et dans lequel, indépendemment l'un de l'autre, Edw. Schwarz et dom Connolly ont reconnu l'œuvre de l'antipape de Rome. Celui-ci cependant n'a pas fait parler les apôtres eux-mêmes : ce qu'avait fait l'auteur de la *Διδαχή*. Ce sera aussi le procédé de l'auteur du VIII[e] livre des *Constitutions apostoliques* où est donnée toute une série de formulaires liturgiques types, des plus étendus. C'est même dans la bouche du Christ ressuscité en personne que le *Testamentum Domini* — une refonte de l'*Ἀποστολικὴ Παράδοσις*, dont nous avons perdu le texte grec et que nous connaissons par une ancienne version syriaque publiée par le patriarche Rahmani, — met toute une suite d'ordinations ecclésiastiques des plus détaillées. Tous ces écrits néanmoins, y compris la *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* du Pseudo-Aréopagite, sont des sources liturgiques de valeur hors ligne. Cependant pour qu'on puisse en faire usage en toute sûreté, i serait d'une importance capitale de pouvoir établir la provenance exacte de chacun de ces documents. Et, pour terminer sur ce sujet, notons qu'on ne pourrait sans injustice accuser ces vieux

auteurs d'intention frauduleuse : ils se sont simplement conformés à une convention littéraire qui exprime leur persuasion et celle de leurs contemporains que les formes essentielles de la liturgie avaient une origine apostolique. C'est ainsi qu'il faut juger aussi des formulaires eucharistiques attribués à Jacques le Frère du Seigneur ou à Marc l'évangéliste.

De fait, Jésus a légué aux siens au moins une formule de prière et elle a acquis, dans la liturgie, une importance hors pair : c'est l'*Oraison dominicale.* Aussi bien, ne veut-on pas exclure à priori la possibilité que le Seigneur ait formulé d'autres prescriptions liturgiques dont les évangiles canoniques n'auraient pas transmis le témoignage. Encore moins est-il interdit d'admettre que les prescriptions liturgiques fondamentales viendraient directement des apôtres ; et la variété de vie liturgique, qui est le fondement de la méthode comparative, trouverait, de ce chef, une explication facile dans la variété même des ordonnances apostoliques.

Cependant, même si ces suppositions devenaient des certitudes et si elles s'appliquaient à des domaines même très étendus, le dernier mot ne serait pas encore dit. Ne savons-nous pas en effet que, pour chacune des pensées et des expressions du *Pater* lui-même, il y a de nombreux parallèles rabbiniques et qu'elles étaient depuis longtemps fortement enracinées dans la pensée et le style euchologique du judaïsme ? Ainsi donc, s'il se présentait d'autres cas où un précepte direct du Maître ou des apôtres a servi de point de départ à l'évolution liturgique, il serait certainement permis de les rattacher au même ensemble de faits. Cette évolution pourrait même partir du judaïsme des temps apostoliques indépendamment de toute prescription du Seigneur ou des apôtres. Pour les preuves de cette affirmation, je me permets de renvoyer à mon article (1) *Wegen zum Jüdentum*

(1) *Bonner Zeischrift für Theologie und Seelsorge*, II, p. 24-34.

des Neutestamentlichen Zeitalters. Je me bornerai ici à rappeler comment la *Διδαχή* oppose le jeûne stationnal du mercredi et du vendredi à celui du lundi et du jeudi observé par les *hypocritae,* c'est-à-dire par les Juifs ; comment elle remplace par la récitation, trois fois par jour, de l'oraison dominicale les formulaires juifs des dix huit bénédictions ; et, tout simplement, la relation qui existe entre le sabbat et le dimanche.

Ces considérations font comprendre que l'histoire comparée des liturgies doit nécessairement tenir compte du culte synagogal. Cette matière a été traitée, et de façon excellente, par Ismar ELBOGEN, dans son livre *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwickelung* (1). Cependant, comme les règlements actuels de l'office synagogal datent d'une époque souvent assez postérieure au christianisme primitif, une certaine prudence est ici nécessaire. Fait assez curieux : nous remarquons chez les savants israélites une tendance à sous-estimer l'âge de certains textes liturgiques juifs plutôt qu'à le surfaire. Devant l'incertitude qui règne en ces questions de chronologie, le problème des relations entre les liturgies chrétienne et juive ressemble souvent à une équation à deux inconnues. Mais les mathématiques doivent bien résoudre ces équations au même titre que les autres ! Là où les usages chrétien et juif se rencontrent, ils doivent avoir pour fond commun, une structure encore plus ancienne de la liturgie synagogale et il est parfaitement possible que le christianisme en soit le témoin le plus fidèle. A côté de la liturgie synagogale des temps postérieurs, nous avons, sur ces questions, les témoignages de la *Mischna* et du *Talmud.* Dans le traité *Berakhath,* IX, 5, par exemple, on nous fait connaître que les prières juives se terminaient par des formules correspondant aux terminaisons grecques *εἰς τοὺς αἰῶνας* ou *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν*

(1) Leipzig, 1913, 2e éd.

αἰώνων : or ces terminaisons ont complètement disparu de la liturgie synagogale actuelle tandis qu'elles se maintiennent dans la liturgie chrétienne. Les chapitres 33 à 38 du VII[e] livre des *Constitutions apostoliques* sont, à ce point de vue, d'une importance spéciale. Sous le léger vernis d'un remaniement chrétien assez superficiel, on y retrouve tout un rituel gréco-juif pour le service matinal du sabbat et des fêtes. Cette question a été traitée par Guillaume BOUSSET dans une étude *Eine jüdische Gebetssammlung im VIIten Buch der Apostolischen Konstitutionen* (1). Enfin, on trouve ici une curieuse ressemblance avec la liturgie samaritaine : la profession liturgique de l'unité de Dieu y est exprimée par le verset *Deut.* IV, 39 au lieu de *Deut.* VI, 4 sq qui se trouve dans le rite synagogal de nos jours. Il faut en conclure qu'il y a lieu de porter aussi son attention sur la liturgie des Samaritains dont le texte a été magistralement édité en deux volumes par A. E. CONWLEY (2).

Mais le christianisme, sorti du milieu juif de la Palestine, a respiré aussi l'atmosphère de la culture hellénistique dont l'esprit l'a fortement pénétré. Nous en trouvons déjà la trace dans saint Paul et le Quatrième Évangile. De ce point de départ, nous pouvons la suivre en ligne droite en passant par les apologistes jusqu'à la pleine efflorescence de l'École d'Alexandrie avec Clément et Origène. Le *Περὶ ἀρχῶν* de celui-ci est la première tentative d'élargissement du simple *κήρυγμα* chrétien en un système théologique destiné à remplacer les anciens systèmes philosophiques. Dans ses travaux sur la Bible, il applique les méthodes de la philologie alexandrine. Son exégèse allégorique prend, en face de l'Ancien Testament, l'attitude de la philosophie stoïcienne vis-à-vis d'Homère et de la mythologie populaire. Entre les formes de l'art classique postérieur et celles de l'ancien

(1) *N. G. D. W., Philologische-historische KL.*, 15, s. 435-489.
(2) Oxford, 1909.

art chrétien, existent les relations les plus étroites. A priori, des relations analogues doivent avoir existé entre l'évolution des liturgies chrétiennes et les formes des cultes antiques. En voici un exemple. Une des prières du livre hermétique intitulé *Ποιμάνδρης*, celle qui commence par *Ἅγιος ὁ Θεὸς ὁ ὑποδείξας μοι* ... se retrouve dans une série de prières chrétiennes, dans le papyrus 9.794 de Berlin. Mais il faut noter ici que ce n'est pas tant les cultes officiels qui intéressent l'histoire de la liturgie chrétienne, que les cultes où l'âme païenne cherchait l'apaisement de son inquiétude religieuse et en particulier les cultes ésotériques. Malheureusement la connaissance de leur structure intime et de leur liturgie est loin d'être suffisante. Le matériel dont nous disposons à cet égard est réuni dans une collection commode, les *Fontes mysteriorum aevi hellenisticae* de Nicolas TURCCHI (1).

D'importance toute spéciale est la description que nous donne Apulée des cérémonies d'initiation au culte d'Isis. Nous avons aussi la bonne fortune d'avoir conservé en entier un rituel mystique (le seul), parce qu'il a été employé comme formulaire magique à une époque postérieure : c'est la liturgie de Mithra, publiée par DIETERICH (2). Il est fort possible que l'on perçoive également l'écho de la prière liturgique païenne dans d'autres papyrus magiques dont l'édition définitive vient d'être donnée par K. PREIZEDANS (3). Il ne faut pas oublier non plus les textes magiques en langue copte dont s'est occupé le P. A. M. KROP, O. P., dans ses trois volumes de *Ausgewahlte Koptische Zaubertexte* (4). Cependant, dans toutes ces études, une grande prudence est absolument nécessaire, car, dans les papyri, la couche de prove-

(1) Rome, 1923.

(2) *Eine Mithrasliturgie mit den Nachtrage der dritten Auflage* von A Weinreich, 1903.

(3) *Papyrae grecae magicae*, Leipzig-Berlin, 2 vol., 1928-1932.

(4) Bruxelles, 1931.

nance réellement ancienne qui contient les débris des anciens cultes est recouverte d'une autre qui a été formée sous l'influence simultanée du christianisme et du judaïsme et s'est parfois mélangée avec elle. Celle-ci a été étudiée par Théodore SCHARMANN dans son livre *Die griechische Zauberpapyri und das Gemeinde-und Dankgebet im I Klemensbrief* (1). Ainsi les textes magiques et même les textes alchimiques acquièrent la valeur de sources indirectes pour l'étude de l'ancienne liturgie chrétienne. On devra encore fureter dans plus d'un coin de la littérature antique pour y trouver les traces de la prière cultuelle des anciens. Témoin ce curieux travestissement d'une litanie à Hermès qui se trouve dans l'épigramme V, 24 de Martial. Enfin, les relations qui existent entre la liturgie chrétienne et les cultes du paganisme recevront quelque éclaircissement de l'étude des formes cultuelles gnostiques dont malheureusement nous n'avons qu'une connaissance assez incomplète. Outre quelques formules gnostiques citées ici ou là dans les sources littéraires, nous disposons de tout un matériel liturgique extrait des Actes apocryphes des apôtres, surtout des *Actes de Thomas*, dont nous avons le texte syriaque original, et des *Actes de Jean*. Le fameux cantique de l'âme ou de la perle qui se trouve dans les premiers semble bien être un morceau d'origine païenne repris par quelque communauté gnostique. Tout au moins la démonstration qu'en a donné Richard REITZENSTEIN dans ses *Hellenistische Wunderezählungen* semble convaincante. D'autre part il est indubitable qu'une voie conduit du style euchologique des *Actes de Thomas* à certains textes liturgiques chrétiens. Ainsi, une des oraisons de l'anaphore syrienne de Sévère dont l'original grec nous a été conservé, nous présente un remarquable

(1) Leipzig, 1909.

(2) Leipzig, 1906, p. 103-150.

(3) Ce texte est de la première moitié du VI[e] siècle. Il s'agit du chapitre 158 de l'édition grecque.

exemple de la commémoraison de différentes scènes de la passion dans une prière de communion comme nous en trouvons dans les actes de Thomas.

II. LES LOIS DE L'ÉVOLUTION LITURGIQUE.

Nous avons défini la liturgie comparée comme une science empirique ; mais il ne faudrait pas se méprendre sur la portée de ce terme. En effet, la tâche de cette science ne se borne pas à la simple constatation de faits. Tout comme les sciences naturelles qui lui ont fourni le modèle de leurs procédés exacts et la grammaire comparée qui lui est peut-être le plus apparentée, de la multiplicité des faits constatés, elle veut dégager certaines lois qui la guideront à leur tour dans ses recherches ultérieures. Pour la pensée moderne, en effet, l'idée de science, au moins dans son sens rigoureux, est l'idée à l'établissement des lois d'une évolution quelconque. C'est ce qui distingue la science comparative liturgique de l'admirable érudition, que personne n'a le droit de sous-estimer, des grands liturgistes des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Il est donc essentiel de découvrir quelles sont les lois de l'évolution liturgique. Celles-ci seront déduites des faits en les comparant l'un à l'autre. Une fois reconnues, elles serviront de norme pour l'explication de nouveaux faits que les sources feront connaître. Or toute évolution consiste en un développement progressif de quelques formes plus anciennes vers des formes plus récentes. Et à ce propos, deux questions se posent : quel est le sens de cette évolution, sa direction ; quelles sont les normes qui règlent ce développement progressif ?

§ 1.

Pour peu que nous prenions contact avec les faits de l'histoire liturgique, nous nous trouvons en présence de deux antithèses : uniformité et variété dans la vie liturgique et

dans chacune de ses formes d'une part ; sobriété et richesse d'autre part. Quelle est donc la direction suivie par l'évolution liturgique ? Quel est l'état le plus ancien : uniformité ou variété, sobriété ou richesse ?

Et tout d'abord, posons encore une fois l'hypothèse qu'une réglementation autoritative soit de Notre-Seigneur, soit des apôtres aurait servi de norme pour son développement ultérieur. S'il en était ainsi, au moins pour un nombre de faits tant soit peu considérable, l'évolution liturgique se serait faite de l'unité vers la multiplicité, de l'uniformité vers la variété. Or c'est précisément le contraire que nous constatons. Le dernier résultat de cette évolution est, dans l'Occident catholique, la prédominance presque illimitée du rite romain, dans l'Orient orthodoxe, le règne absolu et despotique de celui de Constantinople. Et c'est à mesure que nous remontons dans la suite des temps, que la variété liturgique augmente. Voici des exemples. Si nous nous bornons à considérer le territoire somme toute bien restreint de l'Égypte que nous font connaître les fragments liturgiques sur papyrus, quelle variété n'y constatons-nous pas ? Et pourtant, la bonne collection *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus* de Charles WESLEY (1) ne donne pas encore l'ensemble complet des pièces découvertes jusqu'à ce jour ! Mais tout le même, quelle différence n'y a-t-il pas entre les textes de l'*Ἐυχολόγιον* de la petite ville rurale de Tmuis et ceux du rite copte postérieur, basés sur la coutume liturgique de la grande métropole d'Alexandrie ? Quelle différence encore entre l'*Ἐυχὴ τῆς προσφόρου* de Sérapion et l'anaphore dite, en grec, de saint Marc et, en copte, de saint Cyrille et qui au fond est l'anaphore ancienne d'Alexandrie ? Quelle différence aussi entre le rite urbain de Rome et celui de la petite ville ombrienne de Gubio sur laquelle nous renseigne, entre 401 et 417, la lettr du

(1) Publié dans la *P. O.*, t. IV, fasc. 2 et VIII, fasc. 3.

pape Innocent Ier à l'évêque Décentius de cette ville ? Combien différente était, dans la Gaule mérovingienne, la liturgie locale d'Auxerre et celle d'Autun telles qu'elles nous sont présentées par les deux documents appelés communément *Missale Gothicum* et *Missale Gallicanum Vetus* ? La même constatation résulte de faits d'un ordre tout différent. Les textes conciliaires nous font connaître certaines unifications liturgiques qui se sont opérées ci et là, à des époques relativement tardives, surtout en des territoires enclos dans les mêmes frontières politiques. Nous savons que, pour le royaume galicien des Suèves, au Nord de la Péninsule hibérique, cette unification eut lieu au premier concile de Braga, en 563. Pour les Visigoths d'Espagne, elle est plus récente : elle date du 8e Concile de Tolède en 633. Un pas en avant dans cette voie s'accomplit lorsque un territoire fermé adopte les usages d'un autre pays. C'est ainsi, par exemple, que le concile de Séleucie-Ctésiphon de 410 déclarait que l'Église persane se ralliait aux coutumes disciplinaires et liturgiques des frères d'Occident, c'est-à-dire des diocèses les plus rapprochés du patriarcat d'Antioche. C'est encore ainsi que l'évêque Profuturus de Braga demandait au pape Vigile des renseignements sur les usages liturgiques romains pour s'y conformer. Enfin, en 747, le synode de Clowshoe décida d'accepter le rite purement romain pour toute l'Église anglo-saxonne.

Ces témoignages confirment ce que nous savons d'ailleurs par les arguments d'ordre interne. Les anciens textes liturgiques étaient pour la plupart des improvisations. C'est saint Justin qui l'atteste en nous disant que le *προεστώς* improvisait la grande prière eucharistique *ὥς ἡ δύναμις αὐτοῦ*. Ces sortes d'improvisations étaient naturellement individuelles et par conséquent ne sortaient pas des limites de la communauté. Tout au plus, dans certaines de celles-ci pouvait-on trouver, comme la tradition nous l'atteste avec toutes les garanties, des rédactions de textes liturgiques

dûes à quelque personnage ayant exercé un jour quelque influence sur elles. Cela eut lieu non seulement pour les titulaires de quelques sièges métropolitains ou patriarcaux, comme saint Basile de Césarée, Nestorius de Constantinople et Sévère d'Antioche, mais aussi pour d'humbles évêques de quelque petite ville de campagne, tels que Sérapion de Tmuis, Théodore de Mopsueste, Jean de Bosra, le contemporain de Sévère d'Antioche. Le culte des grands centres ecclésiastiques eux-mêmes porta longtemps un caractère tout local. C'est ainsi que, dans le sacramentaire dit léonien, nous retrouvons des textes liturgiques se référant aux vicissitudes des guerres de Justinien contre les Gètes et que les poésies d'un Cosmas l'Hagiopolite et d'un saint Jean de Damas abondent en passages qui n'ont de sens qu'à Jérusalem : *ἐκ Σιὼν ἐλεῶνον μέγα πρὸς ὄρος συναν῀ηλθον* ou *τῇ ζωοδόχῳ σου τάφῳ παρεστῶτες*. Ces faits ne démontrent-ils pas d'une façon décisive qu'à Rome, au milieu du Ve siècle, et à Jérusalem, au VIIIe, le texte liturgique avait un caractère si local qu'on ne pouvait l'employer ailleurs ?

Cependant, si le mouvement de l'évolution liturgique s'est porté vers l'unification de plus en plus prononcée, celle-ci s'accommode très bien de certaines adaptations locales qui donnent l'impression d'un mouvement rétrograde. C'est qu'il semble essentiel à la liturgie de se faire aux situations concrètes des temps et des lieux. Dès que se sont formés les vastes territoires liturgiques, ils ne tardent pas à se désagréger en territoires plus petits dont les formes cultuelles spéciales sont adaptées aux besoins locaux. Aucun domaine liturgique n'a, sans doute, été plus hermétiquement clos que celui de l'Église nestorienne, dont le rite a reçu une tournure si personnelle du travail de rédaction opéré par le catholicos Ishoad entre 650 et 657 : cela n'empêche pourtant que nous y trouvions d'assez notables variétés, au point pour la disposition des péricopes, jusqu'au delà du second millénaire. Autre exemple : le typikon de Saint-

Sabas qui finit par être adopté par tout l'Orient byzantin, s'y présente avec une variété presque infinie de formes selon les époques et les lieux. C'est ce qui ressort sans conteste de l'étude du IIIe volume de la description des manuscrits liturgiques conservés dans les bibliothèques orientales, publiée en russe par DMITRIEVSKI (1). Que l'on songe surtout à cette multiplicité de formes nationales et régionales qu'a revêtues le rite romain au cours du moyen-âge ; que l'on pense au puissant courant qui se manifesta même après le concile de Trente et qui aboutit à la formation des liturgies romano-gallicanes et que l'on ait sous les yeux la multiplicité des *propria* des diocèses et des ordres religieux de nos jours ! Mais naturellement, toute cette multiplication ne touche que des usages secondaires, ne porte que sur des phénomènes plus ou moins périphériques : Il laisse intacte la substance même des textes et des formes qu'a données à la liturgie l'uniformisation victorieuse.

Si maintenant nous envisageons la seconde antithèse, entre la sobriété et la richesse, nous constatons que l'évolution liturgique va de la première à la seconde. Pour en avoir la preuve, il suffit de comparer le récit du baptême administré par Philippe au bord de la route (*Actes*, VIII) avec le rituel baptismal enrichi de tous les rits du catéchuménat tel, par exemple, que nous le présente l'Occident romain pour la seconde moitié du premier millénaire, tant dans les anciens *Ordines Romani* que dans les divers *Sacramentaires Gélasiens* et dans le *Sacramentarium Fuldense*. Ajoutons à cet exemple l'évolution subie par la manière toute simple selon laquelle, d'après le témoignage de saint Justin, on apportait au προεστώς des antiques réunions liturgiques le pain et le vin du sacrifice : que l'on compare cette simplicité aux cérémonies splendides et compliquées de la μεγάλη εἴσοδος ou aux rites de la prothèse de la liturgie byzantine !

(1) St-Pétersbourg, 1917.

Et ce n'est pas seulement le rituel de l'offertoire qui a reçu un développement si extraordinaire. Dans toute la littérature des ordonnances pseudo-apostoliques, concernant la réunion eucharistique, on ne trouve aucun texte euchologique avant la grande prière litanique qui fait suite aux lectures bibliques. Quelle dénuement en comparaison des complications du début des liturgies actuellement en usage ! Inutile de parler du luxuriant développement de l'année liturgique qui a multiplié le nombre des fêtes de saints dans les proportions que nous savons.

Si maintenant nous passons à l'examen des textes liturgiques eux-mêmes, nous voyons que leur transformation s'opère de la simplicité et de la brièveté vers une richesse et une prolixité toujours plus grandes. Cette affirmation pourrait être mise en défaut par l'examen du VII[e] livre des *Constitutions apostoliques* avec ses textes tirés en longueur et surtout avec l'étendue démesurée de sa grande prière eucharistique. Mais dans ce cas spécial, il ne s'agit pas de textes vraiment liturgiques, formés à la suite d'une évolution spontanée et ayant été réellement employés par une communauté quelconque : nous sommes tout au contraire en présence d'une production artificielle d'une sorte de formulaire idéal compilé par un lettré, au moyen d'éléments tirés des sources les plus diverses. Et disons en passant que la séparation de ces éléments serait une œuvre très méritoire et parfaitement réalisable. Ainsi donc, la haute antiquité de ces morceaux ne constitue pas une vraie exception à la loi que nous énoncions plus haut.

Tout autre est le cas de la lecture liturgique de l'Écriture Sainte. Ici, on observe vraiment que, tant pour la messe que pour le reste de l'office divin, l'évolution a suivi la voie inverse. Presque partout, les péricopes se raccourcissent de plus en plus. Dans les offices romain et monastique, par exemple, il est très aisé de constater que ce qui reste de *scriptura currens* n'est qu'une faible survivance d'une lecture

qui autrefois comprenait toute la Bible, sauf les Évangiles. Ce phénomène rentre dans le cadre général d'un mouvement à rebours, analogue à celui que nous avons constaté tout à l'heure.

Un autre exemple bien marqué de ce mouvement rétrograde est fourni par le vaste domaine des anaphores jacobites. Leur modèle commun, la soi-disant liturgie de saint Jacques, qui n'est autre chose que l'ancienne liturgie locale de Jérusalem, offre, surtout dans l'action de grâces, une concision assez remarquable, et il existe des textes plus récents, que l'on peut attribuer avec assurance aux VIe et VIIe siècles et qui sont autrement prolixes. Je ne citerai que l'original syrien de l'anaphore du patriarche Jean Ier (630-648) qui vient d'être traduite et publiée par mon élève Henri FUCHS (1). Mais plus tard, on rédigea des formulaires nouveaux que l'on attribua, pour la plupart, aux apôtres ou à d'autres personnages de la plus vénérable antiquité et qui sont d'une brièveté extrême. En 1281 ou 1282, naquit même un résumé de l'anaphore de saint Jacques, dû à la plume du grand Grégoire ABDUHL FARADJ BAR HEBRAJA.

C'est à ce mouvement de recul que se rattache, mais pour une époque notablement plus ancienne, l'évolution de la partie variable de la grande prière eucharistique romaine, de la Préface. Dans le *Sacramentaire léonien*, on en trouve un nombre considérable de textes plus ou moins prolixes. Ceux qui furent choisis par Grégoire le Grand pour être insérés dans sa rédaction officielle de sacramentaire romain et que nous retrouvons encore aujourd'hui dans nos missels, sont de médiocre étendue. Quant au formulaire le plus bref, celui de la *Prefatio communis*, il est certainement assez récent car il est clair qu'il n'avait pas d'emploi en un temps où chaque messe avait sa préface propre. C'est

(1) *Liturgiegeschichtliche Quellen*, fasc. 9.

pour ainsi dire le pendant romain de l'anaphore dite de saint Jacques due à Bar Hebraja (1).

Ajoutons à ceci un mot sur la manière dont s'évanouit la psalmodie primitive de la liturgie eucharistique. Anciennement, un psaume entier était chanté comme répons après la lecture de l'Ancien Testament. A Rome, ce chant fut plus tard reporté après l'épître. Et actuellement, ce psaume est réduit aux quelques versets soit du graduel ou du *Tractus* romains, soit du *Προκείμενον* byzantin ou des pièces qui lui correspondent dans les autres liturgies non grecques. Même déliquescence se constate dans la messe romaine pour des pièces psalmodiques d'origine plus récente, telles que les antiphones de l'Introït, de l'Offertoire, et de la Communion. Par quoi ont été causés ces phénomènes secondaires ? La *fragilitas carnis* n'est pas seule en cause, car l'évolution même de la simplicité primitive vers la richesse avait été poussée à un point qui exigeait des raccourcissements. Ceux-ci étaient imposés d'autre part par la diminution du zèle religieux dont les sermons de la grande époque patristique nous donnent maints témoignages occasionnels.

§ 2.

Nous venons de voir comment l'anaphore et les lectures bibliques, précisément deux des éléments les plus anciens de la liturgie, furent atteints par le mouvement rétrograde et secondaire de l'abréviation. Ce phénomène est typique. Il est conditionné par l'action de la première des deux lois qui déterminent la manière selon laquelle s'est produite l'évolution liturgique. Je la nommerai *la loi du développe-*

(1) Quant aux autres préfaces, celles *de SSma Trinitate*, celle de *B. M. V.* et celle des défunts (cette dernière était en usage à Strasbourg et, si je ne me trompe, dans plusieurs diocèses de France bien avant son introduction dans le culte universel), elles n'entrent pas en ligne de compte car, au fond, elles proviennent de la tradition gallicane.

ment organique et, par là, graduel de cette évolution. En principe, les choses anciennes ne sont pas tout de suite remplacées par des choses tout-à-fait nouvelles, mais celles-ci prennent d'abord place à côté des premières. Bientôt, elles se montrent plus vivaces, plus résistantes qu'elles et, lorsque se manifeste la tendance à l'abréviation, ce sont les choses les plus anciennes qui sont les premières atteintes : elles disparaissent complètement ou en ne laissant que quelques traces.

Dans les deux exemples cités plus haut, ce développement aboutit seulement à l'abréviation de pièces anciennes. Mais il va souvent plus loin. Reprenons en premier lieu le cas des lectures scripturaires déjà étudié. Primitivement le système des lectures de la liturgie eucharistique était composé d'une double lecture de l'Ancien Testament, héritage du culte synagogal. On ne tarda pas à y ajouter une double lecture néotestamentaire, ajoute proprement chrétienne. Or, partout, le développement liturgique s'est poursuivi dans le sens d'une suppression graduelle des lectures de l'Ancien Testament. Dans les rites vieux-gaulois, mozarabe, ambrosien et, pour autant qu'elle s'y trouvait, dans le rite romain, cette lecture avait été réduite à une seule péricope. A Rome, ce fut aux trois messes de la fête de Noël qu'elle se maintint le plus longtemps avant l'épître. Lorsque l'évolution fit un pas de plus, ce fut, à Rome la lecture de l'Ancien Testament qui, au moins dans la majorité des cas, fut éliminée au profit de celle du Nouveau. Le second exemple que nous apporterons est lui aussi tiré du cadre de la messe : c'est la disparition de la grande prière d'intercession qui suivait les lectures et qui est déjà attestée par saint Justin. Elle se survit dans les ecténies byzantines et leurs pendants orientaux ; dans la liturgie romaine, il n'en reste depuis très longtemps que cet *Oremus* qui précède l'offertoire sans avoir aucune attache avec lui. Ici l'élément, bien plus récent, de la psalmodie introduite pour accompagner l'offrande de la communauté,

a été préféré à ce morceau de la plus vénérable antiquité. Si nous passons au domaine de l'office, nous trouvons des faits analogues, sur lesquels nous aurons encore à revenir : certains textes bibliques destinés à être chantés ont peu à peu cédé la place à des morceaux de poésie liturgique primitivement destinés à les accompagner. Pour le moment, il nous suffira de montrer cette évolution dans le Canon byzantin où le texte biblique a succombé sous la charge du nouvel élément poétique. On commença par se borner à la récitation d'un nombre de versets scripturaires correspondant à celui des tropaires composant les odes du canon. Ces quelques restes de l'ancien élément biblique finirent par disparaître à leur tour, remplacés par de nouveaux *στιχοί* courts et invariables que l'on intercale entre les tropaires poétiques, tels que *Δόξα τῇ ἁγίᾳ ἀναστάσει σου, Δόξα σοι ὁ Θεὸς ἡμῶν, δόξα σοι, Ἅγιοι τοῦ Θεοῦ πρεσβεύσατε ὑπὲρ ἡμῶν.* Ainsi le canon poétique devint quelque chose de tout-à-fait indépendant des cantiques scripturaires et on l'introduisit à peu près dans toutes les fonctions liturgiques, même dans celles qui ne comportèrent jamais récitation de ces cantiques.

Là même où ne se produisit pas ce phénomène d'abréviation, les nouveautés se montrent toujours plus vivaces. En Égypte, par exemple, l'antique schéma de quatre péricopes scripturaires s'est toujours conservé, mais il n'est plus rempli que de matière néotestamentaire. Chez les Coptes pas plus que chez les Arméniens, on ne peut pas encore constater la disparition des cantiques bibliques, mais le nouvel élément est devenu autonome : les hymnes arméniennes qui tirent leurs noms de certains psaumes ou cantiques font suite, actuellement, à cet élément biblique entre les versets duquel leurs strophes devaient être intercalées. La même chose se passe pour les *psalli* coptes qui sont destinés à remplir la même fonction.

Il peut aussi se présenter que l'innovation ait amené la

disparition d'éléments anciens sans intervention de la tendance au raccourcissement. L'évolution de l'épiclèse en Égypte nous en offre un exemple très intéressant. Primitivement la prière impétratoire de la transsubstantiation, ou plutôt la prière demandant l'acceptation par Dieu du sacrifice eucharistique dont la première n'est que le développement, y est placée avant le récit de l'institution. L'anaphore de Sérapion de Tmuis présente cette formule : *Πλήρωσον, Κύριε, τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως* et l'anaphore grecque attribuée à saint Marc, qui, dans sa traduction copte, est dite de saint Cyrille, a le texte suivant : *Πλήρωσον, ὁ Θεός, καὶ ταύτην τήν θυσίαν τῆς παρά σου εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ Παναγίου σου Πνεύματος*. Plus tard, après le deuxième concile œcuménique de Constantinople, ces formules se développèrent en vraies épiclèses du Saint-Esprit, telle que celle-ci, que l'on trouve dans le fameux papyrus de Deir-Balysseh : *Πλήρωσον, Κύριε, ἡμᾶς τῆς παρά σου δόξης καί καταξίωσον κατάπεμψαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ Κυρὶου καὶ Σώτηρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο αἷμα τῆ καινῆς διαθήκης*. Plus tard encore, sous l'influence de la Syrie, s'introduisit en Égypte l'usage d'une épiclèse pneumatologique faisant plutôt suite au récit de l'institution. Il en résulta certains doublets même textuels : à l'expression *τὰ κτίσματα ταῦτα* du papyrus de Deir-Balysseh correspondait, dans l'original grec de la liturgie copte de saint Cyrille, ces paroles : *τὰ τίμια δῶρα ταῦτα τὰ προκείμενα ἐνώπιον σου, τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο*. Ces mêmes paroles prirent également place dans l'épiclèse postposée. Mais il est facile à comprendre qu'à la longue, ces doublets ne furent plus supportables malgré qu'aucune tendance à l'abréviation de l'anaphore ne se soit fait sentir. C'est la raison pour laquelle l'ancienne prière impétratoire de la transsubstantiation développée en épiclèse

pneumatique se maintint avec tout son formulaire précisément à l'endroit où, en Égypte, elle n'est pas primitive, c'est-à-dire après le récit de l'institution.

Mais revenons encore une fois au développement du Canon byzantin. La suppression du texte biblique en faveur de l'élément poétique ne s'est pas produite tout le cours de l'année : le texte des cantiques s'est conservé aux temps où on leur adjoignait les Triodi (1), c'est-à-dire pendant le carême et les cinquante jours de Pâques. De même, dans le rite romain, au lieu de ce rudimentaire *Oremus* dont nous avons parlé, toute la grande prière supplicatoire de l'antique Rome chrétienne s'est conservée au Vendredi-Saint dans les *Orationes solemnes* qui suivent le chant de la passion. Ces deux phénomènes nous amènent à formuler la seconde loi de l'évolution liturgique : *les états anciens se maintiennent avec plus de ténacité dans les temps les plus sacrés de l'année liturgique*. Nous en avons déjà traité dans notre article *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit* (1). Mais que l'on me permette d'en donner ici quelques preuves. Dans la liturgie romaine, la conservation de l'*Oratio super populum* avec son *Humiliate capita vestra Deo* s'ajoute aux deux cas que nous venons de constater. Son parallèle oriental est tout-à-fait universel et se trouve déjà dans deux fragments de papyrus de Berlin et de Heidelberg, publiés par Hans Lietzmann (2). Le fait que ce texte se trouve déjà dans le papyrus de Berlin est des plus significatifs, car ce fragment est vraiment très ancien : en parlant du Christ, il l'appelle encore *Παῖς* et non *Ὑιός* de Dieu, ce qui le rattache directement à la *Διδαχή*. Il en résulte que l'oraison romaine est, elle aussi, probablement primitive et qu'autrefois on la trouvait à chaque messe. Et en effet, si aujourd'hui elle ne se rencontre plus que

(1) *Jahrbuch der Liturgiewissenschaft*, VII, 1-23.
(2) *Festgabe für Adolf Jülicher*, p. 323-328.

dans les seules messes du carême, plus on remonte dans l'examen des anciens sacramentaires, plus son usage est étendu. Dans le même ordre de faits, nous devons ranger les trois *Tractus* du premier dimanche de Carême, du dimanche des Rameaux et du Vendredi-Saint qui sont un psaume en entier ainsi que le premier répons du premier dimanche de l'Avent qui est si remarquablement développé. Autres exemples tirés de la liturgie milanaise. La vieille litanie, d'une tournure si orientale, ne s'y est conservée qu'aux dimanches de Carême. Le Jeudi-Saint, nous y trouvons encore une oraison *post sanctus* qui est absolument gauloise et le Samedi-Saint, une oraison *post pridie* de même caractère. Ces prières, aux jours les plus solennels de l'année ecclésiastique, nous ramènent à l'époque où, dans la ville de saint Ambroise, la liturgie romaine n'avait pas encore remporté la victoire sur l'antique coutume indigène. Dans le rite byzantin orthodoxe, des faits tout aussi caractéristiques correspondent à ceux que nous avons cités à propos de l'antiphonaire romain. Ce n'est plus qu'à la *Μεγάλη Ἑσπερινός* des fêtes de Noël et de l'Épiphanie qu'on chante en entier les psaumes 86, 66 et 92 unis à des morceaux poétiques. Pendant la vigile pascale, au lieu des simples stiques alléluiatiques, on chante le psaume 81 en entier et, après la longue série des leçons, le *Benedicite* des Trois Jeunes Gens est chanté avec ce court refrain invariable : *Κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.* Le rite copte, de son côté, nous offre un parallèle à la conservation de l'ancienne litanie milanaise : au jour du Jeûne des Ninivites et pendant tout le carême, aux trois oraisons habituelles pour le patriarche d'Alexandrie, pour l'évêque du diocèse et pour la communauté locale, s'ajoute un antique formulaire litanique grec, curieux par sa structure et surtout par les génuflexions qui l'accompagnent. Au rite grec, la lecture patristique de l'*Ὀρθρός* n'existe plus, de nos jours, que pendant le carême, tandis que pour le XI[e]

siècle, le typikon de la *Μόνη τῆς Εὐεργετίδος* atteste que l'usage était encore presque universel. Dans un ancien Typikon du Mont-Sinaï, les *κοινονικά* variables sont, pendant le carême seulement, remplacés par un texte invariable qui présente tous les caractères de la plus haute antiquité. Dans ce cas, cependant, on pourrait supposer qu'il s'agit là d'une parure secondaire dont se serait enrichi le texte quadragésimal. Ce n'est qu'en comparant entre eux les autres faits où s'est exercée l'action de la loi que nous étudions, c'est-à-dire par la méthode comparative, que l'on peut discerner le vrai sens de ce phénomène. Si nous nous retournons vers Rome, nous sommes dans le même cas pour toute une série de particularités du temps de la passion et de la semaine pascale, auxquelles on est souvent incliné à donner une interprétation symbolique et édifiante. Je cite en premier lieu l'absence d'hymnes dans l'office tant du *Triduum sacrum* que de la semaine pascale : ce n'est évidemment pas une expression de la douleur ! Ajoutons-y l'emploi des crécelles depuis le *Gloria* du Jeudi-Saint jusqu'à celui du Samedi-Saint : ce n'est que le maintien de l'usage des simandres de bois de l'antiquité chrétienne que connaît encore l'Orient moderne et qui jouent un rôle même dans la poésie arabe préislamique. Parlons encore de l'absence d'Introït, d'Offertoire et de Communion, c'est-à-dire de toute cette psalmodie antiphonée d'introduction récente, à la messe du Samedi-Saint et d'Introït à l'Office des Présanctifiés le Vendredi-Saint. Vraiment il est inutile de chercher à ces phénomènes des explications plus ou moins artificielles ! Plus évidente encore est l'explication que l'on doit donner à l'omission du *Credo* et de l'*Agnus Dei* à la messe du Samedi-Saint : ce n'est que l'omission traditionnelle de deux morceaux introduits le premier au Xe siècle, le second au temps de Sergius Ier (687-701). Un dernier exemple : la messe du Jeudi-Saint contient encore un élément disparu partout ailleurs : ce sont les paroles *pro nostra*

omniumque salute du *Qui pridie* où elles précèdent le mot *pateretur*. Elles étaient, comme le démontre le rite ambrosien, d'un usage encore général lorsque le texte du Canon romain fut accepté à Milan.

Parfois nous pouvons dater avec quelque précision l'état de choses ainsi conservé : l'absence de l'*Agnus Dei* nous ramène à une époque antérieure à Sergius Ier, celle de l'*Introït* nous ferait remonter au delà de Célestin Ier qui, entre 422 et 423, si certaines paroles du *Liber pontificalis* peuvent s'interpréter en ce sens, en aurait introduit le chant de la messe romaine. Une datation curieuse, tout en n'étant que relative, peut être faite pour l'omission de la doxologie trinitaire dans les répons à partir de la passion et à la fin des psaumes pendant le *Triduum sacrum*. La forme la plus courte de cette doxologie (le simple *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*), la seule employée par le rite mozarabe et à Rome, dans les répons, est évidemment plus ancienne que la forme développée par l'adjonction du *Sicut erat*. On peut en conclure, semble-t-il, que tout le temps de la passion eut la force de résister à l'introduction de la formule ancienne tandis que le seul *Triduum sacrum* aurait pu s'opposer à l'invasion de la plus récente.

A. Baumstark.

Orthodoxie à propos d'Œcuménisme.

II.

Il est temps d'en venir au *Catholicisme non-romain* de M. Visser't Hooft, président de l'Alliance internationale des étudiants chrétiens. Nous serons beaucoup plus bref, non que ces conférences, faites à l'Université de Genève, ne méritent pas d'intérêt, mais parce qu'elles n'intéressent notre sujet que par certaines de leurs parties. Quoique entachées d'une certaine allure journalistique de « glissage » et de superficialité, elles sont écrites par un protestant intelligent et convaincu de la nécessité d'une théologie, d'un fondement doctrinal pour la vitalité de toute religion, spécialement du protestantisme, qui aurait depuis trop longtemps abandonné ses sources dogmatiques pour verser dans le piétisme. Le lecteur est ainsi constamment en contact avec un observateur judicieux, cultivé et bienveillant qui a beaucoup vu et entendu. Il apprend à son école l'existence et le message du catholicisme non-romain, qui serait le *facteur le plus important de l'histoire religieuse contemporaine*, un type de christianisme inconnu jusqu'à présent en Europe occidentale, une valeur religieuse de premier ordre. L'auteur place dans ce groupe l'Église anglicane, l'Église orthodoxe et l'Église vieille-catholique. Leur caractère commun serait de tenir à la tradition de l'Église chrétienne indivise sans y admettre aucune innovation, caractère se manifestant sous sa forme la plus pure et la plus

forte dans l'Orthodoxie (1). C'est à elle que M. Visser't Hooft consacre la majeure partie de son étude, et c'est là que nous le suivrons en laissant de côté ses opinions intéressantes sur l'anglicanisme et le vieux-catholicisme. Il commence par reconnaître la difficulté de sa tâche : « Le tragique de la situation entre chrétiens d'Orient et d'Occident, c'est que la forme même de la pensée, les présuppositions inconscientes et l'emploi des mots sont si différents, que l'on n'est jamais certain d'être arrivé à une pleine compréhension réciproque » (p. 67). Il se rend aussi compte des divergences d'écoles théologiques dans l'Orthodoxie, ainsi (p. 55) il note brièvement les oppositions des tempéraments religieux grec et slave ; il veut, pour éviter toute méprise, et en bonne méthode, aller aux sources doctrinales les plus authentiques et, pour ce faire, il choisit la liturgie. Cependant il faut avouer que cette impartialité et ce souci de l'authenticité sont mis en défaut par un penchant à voir dans l'ecclésiologie de Chomjakov non seulement une ecclésiologie orthodoxe distinctive, ce qui est facile à concéder, mais l'ecclésiologie orthodoxe de l'avenir : « il est vrai que nombre de théologiens ne vont pas aussi loin que Chomjakov ou que ses disciples actuels, pour déduire toutes les conséquences de cette notion *(sobornost)*. Certains, influencés par le cléricalisme et l'institutionalisme romains, ont une théorie moins mystique, plus mécanique du caractère et de l'autorité de l'Église. Mais il n'est pas exagéré d'affirmer que l'ecclésiologie distinctive de l'Orthodoxie est celle dont nous venons de parler et que le nombre de ses adhérents ne cesse pas de croître » (p. 71-72). Un tel point de vue permettrait-il plus facilement à l'auteur, peut-être, de classer l'Orthodoxie dans le catholicisme non-romain ?

(1) Ceci nous permettra de parler dorénavant indifféremment d'Orthodoxie ou de catholicisme non-romain, sans fausser, croyons-nous, la pensée de l'auteur.

La mission de l'Orthodoxie serait de sauvegarder la tradition chrétienne antique, doctrinale, constitutionnelle, liturgique. « Sa force tient à ce qu'elle a pu se tenir suffisamment à l'écart des influences séculières pour conserver le riche héritage du catholicisme primitif » (p. 49). Cet isolement prolongé explique la difficulté des occidentaux à la pénétrer. « Sa faiblesse est, sans doute, qu'elle n'a pas pris l'histoire au sérieux et qu'il lui est difficile d'entrer en un contact fécond avec le monde moderne quand ce monde finit par frapper à sa porte » (ib.). Mais M. Visser't Hooft a foi dans les grandes forces spirituelles de l'Orthodoxie devant cette tâche d'adaptation. Des penseurs russes (il énumère des noms qui sont connus aux lecteurs de l'*Irénikon)* en ont compris la nécessité et, s'étant détournés du rationalisme occidental, ils s'efforcent de reprendre le travail où Byzance l'a laissé, de « découvrir l'originalité de l'orthodoxie et de développer ses principes dans le cadre de la culture moderne sans cependant porter la moindre atteinte au contenu de la foi traditionnelle » (p. 59).

Ce message de l'ancienne Église à travers l'Orthodoxie est, pour M. Visser't Hooft, le réalisme religieux d'une Église visible. Dieu continue à entrer dans le monde en se revêtant de formes sensibles, l'Incarnation se prolonge principalement dans la liturgie, la liturgie pascale surtout. Les sacrements sont une irruption du divin dans l'humanité. Cet immanentisme ne va pas jusqu'à identifier Dieu avec le monde, mais s'oppose aussi à un dualisme qui diminuerait la dignité de la créature. « D'autres conceptions de l'orthodoxie nous rappellent plutôt les conceptions modernes de la nature qui admettent un univers « ouvert », une gnoséologie ontologique et rejettent la distinction kantienne de l'empirique et du transcendant. On peut y relever encore des traits caractéristiques de la littérature johannique : la place centrale donnée au mystère de l'Incarnation, l'insistance sur la présence plus que sur

la venue future du Royaume. Si nous avons de la peine à comprendre l'orthodoxie, ce n'est pas que nous n'y retrouvions pas beaucoup de thèmes qui nous sont familiers, mais c'est plutôt la synthèse de ces thèmes qui nous est étrangère » (p. 70). Un peu avant (p. 69), l'auteur constate une affinité entre la pensée religieuse orthodoxe et la philosophie idéaliste « qui accorde, elle aussi, une grande importance à la révélation générale et devient facilement un mysticisme spéculatif ». M. Karsavin ne dirait pas le contraire (1), croyons-nous, mais pour y voir une Orthodoxie inconsciente de l'idéalisme allemand.

On ne peut que tomber d'accord avec l'auteur sur ce résumé de l'Orthodoxie des néo-orthodoxes russes, résumé qu'il a fallu résumer encore. Chacun des points considérés pourrait recevoir de longs développements et donner lieu à des discussions intéressantes. Mais nous voulons en arriver au rôle important, unique même, que l'A. attribue à l'Orthodoxie dans le mouvement œcuménique en conclu-ion de ses lucides analyses.

* * *

Le mouvement œcuménique est envisagé par l'A. comme une tension religieuse, comme une sortie heureuse des sociétés chrétiennes de leur isolement satisfait, dans un désir d'enrichissement religieux au contact des messages religieux d'autrui. Celui de l'Orthodoxie répondrait aux aspirations « catholiques » des chrétiens vers une Église sacramentelle, traditionnelle et cultuelle, vers une société visible divino-humaine où se prolonge l'action divine, et qui serait la voie normale du salut. L'Orthodoxie, et tout le catholicisme non-romain en général, apporterait la solution attendue, en communiquant aux « œcuménistes » un désir fort et vrai de l'Église *une* et en évitant aussi, par

(1) Dans sa préface à : A. S. CHOMJAKOV, *O Cerkvi*, Berlin, 1906.

son ecclésiologie, les exagérations sacerdotalistes, institutionnelles et dogmatistes du catholicisme romain qui ne sont pas conformes aux vues religieuses de l'A. « Si nous examinons la conception orthodoxe du *sobornost* et la conception anglicane de la catholicité, nous voyons que, pour toutes deux, l'Église est, avant tout, le corps des croyants, dans lequel la hiérarchie joue, pour ainsi dire, le rôle d'un cadre nécessaire. La pensée de ces deux Églises se meut de bas en haut (le fondement étant la communauté des fidèles) ; le mouvement du catholicisme romain est inverse, du sommet à la base (le sommet étant constitué par la hiérarchie). Aussi, les notions de tradition et d'autorité prennent-elles une coloration entièrement différente dans les deux cas » (p. 103). Selon M. Visser 't Hooft, le catholicisme romain, cantonné dans son exclusivisme, ne pourrait avoir que deux attitudes envers le catholicisme non-romain : le regarder avec sympathie comme un stade préliminaire au catholicisme intégral, ou bien voir en lui, au contraire, un danger d'arrêter les tendances catholicisantes des chrétiens non-catholiques. La seconde conduite triompherait dans la politique ecclésiastique de Rome, convaincue qu'elle serait de la tradition antiromaine trop forte du groupe non-romain. L'A. se livre à la critique « classique » du mouvement catholique en Orient, qui manquerait de respect et de perspicacité pour les traditions authentiques du christianisme oriental, la *sobornost* par exemple. Un mot d'exception pour le monastère d'Amay. Une éclaircie est toujours agréable dans l'attitude aigrie, trop habituelle chez les non-catholiques envers l'Église romaine ; cependant, si M. Visser 't Hooft croit, et à juste titre, que les moines d'Amay admettent l'action de l'Esprit-Saint en dehors de l'Église (ce en quoi ils ne se séparent point de la doctrine catholique) et l'apprécient, il se trompe en y voyant une dérogation à l'exclusivisme romain dont aucun catholique ne pourrait se dé-

partir sans faillir à la foi. Il ne faut guère être grand théologien pour concilier ces deux attitudes de sympathie et d'intransigeance.

De son côté, que peut attendre l'Orthodoxie du christianisme non-orthodoxe, et quelle est sa position à son égard? Nous ne pouvons parler, sans sortir de notre sujet, des vues intéressantes et optimistes de M. Visser 't Hooft sur les relations de l'Orthodoxie avec les autres branches du catholicisme non-romain. Nous nous limitons à celles qui parlent de l'attitude générale de l'Orthodoxie envers l'œcuménisme. L'Orthodoxie affirme *in Ecclesia salus* (1) : c'est là une de ses idées essentielles et des plus « catholiques », mais elle n'ajoute pas *extra Ecclesiam nulla salus* ; elle se considère comme la vraie Église, mais « elle estime que la grâce de Dieu peut œuvrer dans d'autres Églises et que, seule, la totalité de toutes les Églises réunies représente la plénitude du corps du Christ » (p. 78). Ou encore : « Quoique sa conception de la catholicité soit intensive plutôt qu'extensive, qualitative plutôt que quantitative, elle désire ardemment que l'expérience mystique se manifeste en une réalité visible. La catholicité du corps du Christ devrait trouver sa suprême expression dans l'unité visible de l'Église réunie » (p. 77).

L'Orthodoxie est ainsi très accueillante pour les valeurs religieuses étrangères et elle désire les intégrer avec elle-même dans le corps unifié de l'Église du Christ.

Jusqu'à présent cependant, note M. Visser 't Hooft, l'Église orthodoxe n'a consenti à collaborer avec les non-orthodoxes que dans le domaine social. Son intransigeance doctrinale ne lui permet pas de concéder l'intercommunion avant un accord parfait dans la foi. « Cette attitude apparemment paradoxale explique les impressions contradictoires que

(1) Nous ignorons ce que les théologiens orthodoxes penseraient de cette formule ; elle semble résumer heureusement les impressions qu'on retire des déclarations œcuméniques du recueil orthodoxe.

l'Orthodoxie a produites et produit encore sur les chrétiens d'Occident ; tantôt une impression d'intolérance, tantôt au contraire une impression de grande générosité et de largeur de vues. L'explication de ce paradoxe réside dans la conception orthodoxe de l'Église, conçue à la fois comme une réalité mystique qui transcende toute individualisation historique, et comme une réalité visible, empirique, qui par son enseignement et son culte exprime strictement et adéquatement la vie divine elle-même ... La réunion sera possible lorsque toutes les Églises auront pris conscience de la semence d'orthodoxie qu'elles portent en elles-mêmes, quelles que soient les ténèbres d'hérésie qui la recouvrent. Et ce ne sera pas le résultat d'une politique ecclésiastique ou d'une réorganisation extérieure, mais le fruit de l'œuvre gratuite du Saint-Esprit » (p. 78). M. Visser 't Hooft n'exprime-t-il pas ici en d'autres termes le conflit que nous avons déjà fait remarquer entre le côté sacramentaire et le côté doctrinal, dans les réflexions orthodoxes sur l'œcuménisme ?

* * *

Sommes-nous en présence d'une apologie de l'Orthodoxie (catholicisme non-romain) ? M. Visser't Hooft est-il donc un de ces protestants qui cherchent le catholicisme non-romain pour satisfaire leurs aspirations ecclésiastiques ? L'A. est trop bon protestant pour voir dans l'Orthodoxie plus qu'un *message* religieux parmi d'autres, trop docile au contrôle de sa raison, pour se laisser aller à un enthousiasme sans nuances. Il ne s'arrête pas aux détails. « Sans doute, il est bon de reconnaître les tentations spéciales et les pièges particuliers à chaque confession, mais le jugement final doit, avant tout, se porter sur les institutions spirituelles les plus profondes » (p. 115), pour en venir à la divergence la plus profonde : la foi à une Église visible,

voie normale du salut. Les protestants n'y croient pas assez parce qu'ils ont abandonné la théologie des réformateurs (comme nous le disions déjà au début, en y voyant une idée fondamentale de l'A.). Ils pourraient se corriger partiellement en remontant aux sources de leur foi, mais, à l'heure présente, le catholicisme non-romain leur apporte cet enseignement d'une façon plus vivante, plus développée et aussi plus admissible que ne le fait le catholicisme romain. Les protestants n'ont qu'à recevoir humblement ce message religieux qui, « avec son sens si aigu de la primauté spirituelle de l'Église visible dans la vie de la foi, peut nous amener à redécouvrir cet aspect central de la Révélation chrétienne » (p. 117).

A ce message du catholicisme non-romain l'auteur oppose le message protestant. « Le message du protestantisme, réduit à son essence, est que rien au monde, si digne de respect qu'il soit, à savoir, ni l'Église, ni la tradition, ni le sacrement, ni la foi humaine ne peuvent jamais prendre la place du Dieu vivant lui-même. Dieu se sert de beaucoup de moyens pour communiquer la grâce, mais aucun d'entre eux n'est autre chose qu'un *moyen*, et chacun d'eux cesse d'être important, s'il ne sert pas à communiquer vraiment la grâce divine. Que veut dire *sola gratia* sinon que la relation verticale avec Dieu est, à rigoureusement parler, la seule importante ? Les relations horizontales entre les hommes ne peuvent avoir qu'une signification et une valeur secondaires et dérivées... Tenir pour assuré que Dieu agit et agit nécessairement d'une certaine façon et à un certain moment, nous fait courir le risque très dangereux de ne pas l'écouter quand il parle, et de nous faire illusion à nous-mêmes en croyant avoir entendu quand il ne parle pas » (pp. 121-122). Aussi M. Visser 't Hooft s'insurge-t-il contre l'absolutisation des moyens de salut. N'avait-on pas déjà fait remarquer ce point plus haut, en parlant des théologiens russes ? Mais notre reproche était porté

d'un point de vue différent. Si nous comprenons bien l'A., (avouons ici notre incompétence en théologie protestante), son protestantisme ne peut admettre une économie immuable, un plan arrêté par Dieu pour le salut des hommes, une révélation close. Il craint que les éléments de l'économie ne deviennent périmés, ne soient rejetés par Dieu lui-même dans une révélation nouvelle. Le problème ainsi traité est, il va sans dire, diamétralement opposé à la doctrine catholique qui ne peut admettre de nouvelle révélation venant modifier l'économie instituée par le Christ. Notre manière de critiquer « l'absolutisme », au moins apparent, des théologiens russes s'inspirait d'un autre principe. Nous ne pouvons reprendre ici tout notre exposé. Il suffit de rappeler notre tentative de montrer comment la nécessité *sui generis* des sacrements n'était pas suffisamment mise en relief et nous semblait même se transformer en une nécessité quasi-métaphysique. A propos du sacramentalisme exagéré du catholicisme non-romain, l'auteur dit encore que sa « tendance naturelle est de subordonner le ministère de la parole et de l'enseignement à la vie sacramentelle et liturgique. Les protestants ont le droit de demander si leurs frères catholiques n'ont pas insité exagérément sur l'un des deux mystères essentiels de l'Église, sur celui qui, selon l'Évangile, est certainement important, mais non le plus important » (p. 125). L'Église visible ne deviendrait plus que porteuse de grâce, la vérité serait reléguée dans le domaine mystique exclusivement. Ces observations nous paraissent encore justes en soi quoique portées du point de vue déjà mentionné et qui veut s'opposer à tout système stable de dispensation de la grâce. La raison de la dominante sacramentaire des théologiens orthodoxes ne se trouverait-elle pas dans une conception mystique de la foi, laquelle étant une espèce d'intuition des vérités surnaturelles rendrait inutile la proposition de celles-ci par un

magistère infaillible à l'adhésion des fidèles ? On est ainsi ramené au problème de la fonction doctrinale de l'Église, problème dont nous avons eu l'occasion de parler plus haut à propos de N. Berdjaev et de A. Kartašev, une autorité enseignante infaillible leur paraissant à l'un et à l'autre comporter quelque chose de magique.

Nous n'envisagerons pas toutes les critiques, fort intéressantes, de M. Visser 't Hooft à l'adresse du catholicisme non-romain, parce qu'elles nous entraîneraient loin de notre sujet dans des aperçus trop spécialement protestants et ecclésiologiques. Qu'il nous suffise de citer une phrase, justement à propos de la foi dont nous parlions toute à l'heure : « Il y a, dans la conception catholique non-romaine de la foi, une insistance sur la capacité humaine de voir la vie divine et d'y participer, qui peut sembler, à la fois, contraire au message biblique et à la réalité humaine de la vie. Nous ne voyons pas face à face, aussi longtemps que nous sommes dans ce monde et ici-bas. Nous voyons confusément comme à travers un miroir. Aucun des objets de notre foi ne peut être reconnu visiblement et tangiblement comme tel ... La foi ne signifie pas seulement, pour les catholiques non-romains, « la substance des choses qu'on espère, la démonstration de celle qu'on ne voit pas », mais bien « la substance des choses que l'on éprouve et la manifestation des choses qu'on voit » (pp. 122-123). Certes le contexte prouve de nouveau que l'A. veut surtout défendre, dans ce passage, la possibilité d'une intervention révélatrice nouvelle de Dieu, mais ces expressions nous semblent néanmoins heureuses pour décrire la foi « intuitive » dont nous avons voulu souligner plus haut l'importance pour la pénétration du système orthodoxe. Quant au jugement sur une pareille conception de la foi, ce n'est pas ici la place de le porter.

M. Visser 't Hooft conclut en constatant, malgré ces

divergences, un accord entre le protestantisme et le catholicisme non-romain, sur le point chrétien fondamental : l'existence du message divin de Jésus-Christ. « Cet accord sur le thème essentiel de la discussion signifie que le protestantisme et le catholicisme non-romain ne sont pas engagés dans un conflit qui ne serait qu'un conflit entre eux, mais davantage dans un effort vers une intelligence plus profonde de cette réalité qui les transcende tous deux. S'il en est ainsi, il y a quelque espoir qu'ils puissent parvenir à une plus grande unité, car cette réalité transcendante est aussi une unité agissante » (p. 127-128). La discussion doit être continuée pour maintenir dans les deux groupes un esprit d'humilité, un des biens principaux de la confrontation œcuménique, mais, par-dessus tout, « pour la seule raison que Dieu nous y convie. La question des résultats immédiats ou même des résultats derniers importe peu, aussitôt que nous avons vu dans le labeur œcuménique un simple acte d'obéissance. On ne fait pas l'unité, elle est donnée. C'est pourquoi notre tâche ne dépend pas de considérations pragmatiques. Elle ne peut dépendre que de notre foi, de la foi que, si Dieu nous appelle à cette tâche de préparer la voie à son *Una Sancta*, Il fera lever le jour de cet accomplissement, selon sa volonté et au temps qu'il a choisi » (p. 128).

* * *

Nous quitterons M. Visser 't Hooft sur cette dernière phrase de son livre. On comprendra peut-être mieux maintenant, pourquoi nous avons groupé en un article le recueil orthodoxe et l'étude protestante sur le catholicisme non-romain.

Les théologiens orthodoxes parlent de leur Église, à

propos de l'œcuménisme, par souci très juste de trouver une voie d'union qui soit basée sur une vraie ecclésiologie orthodoxe. M. Visser 't Hooft, lui, considère la valeur religieuse du catholicisme non-romain, de l'Orthodoxie surtout, dans le rapprochement chrétien.

L'ecclésiologie orthodoxe entre donc en jeu des deux côtés comme doctrine qui sert l'union chrétienne en lui apportant une voie nouvelle. L'Orthodoxie est considérée de part et d'autre en fonction de l'œcuménisme, point de vue qui peut être cause de déformation, comme nous l'avons fait remarquer à propos des auteurs russes.

Ne nous étonnons pas trop de ce que, souvent, les aperçus de nos auteurs concordent et n'accusons pas, à brûle pourpoint les orthodoxes de protestantisme : M. Visser 't Hooft (il ne se cache pas de le faire, contrairement, semble-t-il, à la méthode d'abord préconisée) a surtout étudié les théologiens orthodoxes russes qui sont précisément les collaborateurs du recueil. Il l'a fait, vraisemblablement, parce que ce sont leurs écrits qu'un lecteur de langue française peut le plus facilement atteindre et que ce sont eux aussi qu'on peut consulter de vive voix en Occident. Il l'a fait d'une façon très loyale et intelligente (1).

Voyons d'abord ce qui rapproche M. Visser 't Hooft des théologiens russes. On peut laisser de côté les ressemblances par trop apparentes et parler seulement de celles qui le sont moins.

En premier lieu l'atmosphère « essentielle ». Chaque fois qu'on a pu le faire, on a mis en évidence cette qualité de pénétration au nœud d'un problème, ainsi que la richesse des

(1) Une incompréhension, semble-t-il, sur la théologie de l'icone (p. 51), où la représentation iconographique est comparée à la façon dont « le sacrement représente notre Seigneur ». Nous croyons nous rappeler que le P. Bulgakov dit le contraire dans son livre *Ikona i ikonopočitanie*, Paris. 1931. Remarquons aussi quelques inexactitudes de documentation et quelques clichés trop usés sur les choses russes.

aperçus et des conclusions possibles qu'une telle manière amène. Cette qualité et cette richesse créent aussi une certaine insatisfaction pour un esprit peu habitué au genre « intuitif », et une difficulté de lecture, comme il a déjà été dit, pour le premier lecteur d'abord et ensuite, peut-être, de même pour le lecteur de seconde main. On trouve peu de renseignements historiques et pratiques dans ces livres ; on y trouve certainement une tendance religieuse commune, une tradition, diraient ces auteurs, exprimée avec intelligence et talent. Le mouvement œcuménique est considéré, de part et d'autre, comme la réalisation d'une *unité* déjà existante mais encore incomplètement. Le rapprochement des chrétiens pour s'unir devient ainsi un devoir d'enrichissement religieux (1), un appel à surmonter son égoïsme, son particularisme et aussi sa pauvreté, pour réaliser la plénitude de cette Église dont les deux groupes de théologiens, avec les nuances déjà observées, exaltent le rôle salvifique. M. Visser 't Hooft, pas plus que ses collègues russes, ne peut admettre le ton de *politesse* des assemblées œcuméniques : il voudrait le voir changé en un ton plus religieux, que ce soit le langage de la charité chrétienne, ou la disposition d'écouter Dieu dans la nouvelle manifestation de sa volonté. Quoique plus intellectualiste, le théologien protestant semble cependant impressionné par le primat de l'anti-intellectualisme mystique du catholicisme non-romain, de l'Orthodoxie surtout. Il en attend le réveil religieux de l'Occident. L'attirance commune vers le mystique explique aussi l'opposition commune à ce qui est appelé juridisme et institutionalisme romains : elle y voit un danger anti-mystique. Qu'on se rappelle encore la manière théologique décrite plus haut. La même allure idéologique se retrouve chez M. Visser 't Hooft, sans le souci, apparent au moins, de chercher, dans la Révélation divine

(1) On a parlé plus haut de cet enrichissement qui peut être légitime.

close et dans l'histoire, les points précis de la constitution ecclésiastique, mais avec le désir très sincère d'édifier une Église conforme aux vues générales sur les relations de Dieu à homme. Bref, de côté et d'autre, nous sommes en présence d'une philosophie religieuse plutôt que d'une théologie.

Quant aux désaccords entre les théologiens russes et protestants, on les retrouve dans l'exposé. Il est curieux de constater, comme nous avons tâché de le faire, qu'un catholique peut relever avec M. Visser't Hooft les mêmes tendances chez les théologiens russes, mais d'un point de vue différent et même opposé ; on en a suffisamment parlé. Ne serait-ce pas ici qu'apparaît chez ce dernier le pli occidental qu'il redoute tant, et qui ne nous semble être autre chose qu'un intellectualisme modéré et légitime ? Rendons justice aussi au P. Bulgakov et à M. Kartašev pour leur attitude plus respectueuse à l'égard du catholicisme romain que celle qui inspire l'auteur du *Catholicisme non-romain*. Répétons enfin, une dernière fois encore, que du côté des théologiens russes, malgré leur tendance à augmenter le relativisme ecclésiastique, l'unicité et la valeur absolue de l'Église visible est maintenue, même au prix de contradictions. Chez M. Visser't Hooft, l'appréciation favorable d'une Église visible ne l'entraîne pas à voir dans le christianisme plus qu'un ensemble de messages religieux difficiles à concilier et dont la conciliation se perd dans le transcendant.

* * *

Dans ces livres un lecteur catholique trouvera matière à réflexion et à admiration. Il admirera le grand amour que leurs auteurs portent au problème de l'unité chrétienne — devoir de réparation et d'obéissance envers Dieu, de charité fraternelle envers les chrétiens séparés. Chez ces auteurs non plus, on ne trouve rien des motifs tout

humains dont les membres du mouvement œcuméniques sont parfois accusés. C'est la foi qui les dirige, mais une foi autrement comprise que la foi catholique, hélas ! Très beau aussi, dans ces pages, le respect sincère et la recherche des valeurs chrétiennes partout où elles se trouvent, à l'exception toutefois du catholicisme romain, qu'on semble étudier moins que les autres confessions et dont on ne semble voir qu'un côté, forcé jusqu'à la caricature.

La réflexion du lecteur se portera d'abord sur le problème œcuménique, dont il n'oubliera pas que l'interprétation authentique a été donnée dans l'encyclique décisive *Mortalium animos* (1), du point de vue de *l'ecclésiologie* catholique. Il est intéressant de noter cette ressemblance avec le point de vue des théologiens orthodoxes. Dans les études analysées, apparaît surtout la complexité humaine du problème : amas de tendances religieuses, philosophiques, théologiques, historiques, de susceptibilités et de préjugés. Cette complexité amène plusieurs des auteurs, tant ils craignent la moindre imperfection, à ne plus considérer que la voie mystique de la prière, voie bien connue des catholiques qui y furent surtout conviés par les derniers papes, mais qui ne leur paraît pas en exclure d'autres. C'est à les chercher loyalement, que les amis de l'union chrétienne travaillent de différents côtés, gardant fermement en mémoire l'adage que la fin ne justifie pas les moyens. A défaut de solution pratique, les livres que nous avons étudiés pourront au moins éclairer la bonne volonté des chercheurs de voies simples et expéditives, trop ignorantes des complications humaines et inspirées d'une théologie un peu élémentaire.

Enfin, le lecteur sera surtout amené à réfléchir sur l'ecclésiologie dont ces études s'inspirent. En effet, comme

(1) L'*Irénikon* a eu l'occasion d'en parler maintes fois ; qu'on se reporte, par exemple à l'article de Dom Laporta, 1930, VII, 552-576.

nous l'avons déjà fait remarquer à plusieurs reprises et comme le titre que nous avons choisi l'indique, c'est une ecclésiologie qui est en cause d'un côté et un message religieux de l'autre, plutôt qu'une méthode unioniste. On en a discuté quelque peu certains éléments. Ils ne permettent guère de porter un jugement d'ensemble sur l'Orthodoxie, ce que le livre du P. Bulgakov, *l'Orthodoxie* (1), nous permettra peut être de faire un jour avec plus de fondement. Un catholique se verra surtout impressionné par la méconnaissance, chez ces théologiens à penchant mystique accentué, des valeurs mystiques de son Église, et par la conception de fidélité à la primitive Église, qui est également chez eux un point de ralliement anti-catholique, sinon le point par excellence. Cette fidélité, tant chez M. Kartašev, qui l'appelle *copie*, que chez M. Visser 't Hooft qui y voit un avantage de l'Orthodoxie *statique* et aussi la valeur de son message religieux, nous semble prise d'une façon trop peu nuancée d'histoire et de théologie. Nous abordons ainsi le problème vaste et ardu du développement doctrinal dans l'Église et de son magistère infaillible. Qu'on nous permette de terminer par cette suggestion ces pages déjà trop longues à propos de deux livres peu longs.

Les auteurs orthodoxes et M. Visser 't Hooft voudront bien excuser ce qu'il peut y avoir de mésintelligence et de mésinterprétation dans cette analyse. Elles sont inévitables entre hommes, en matière religieuse surtout et quand, de plus, celle-ci est traitée de la façon dont elle l'a été dans ces livres ; mais, heureusement, mésintelligence et mésinterprétation ne sont pas toujours synonymes de malveillance et de déloyauté.

DOM C. LIALINE.

(1) Paris, 1932.

Chronique religieuse Russe

I. EN RUSSIE

I. ÉGLISE CATHOLIQUE.

1. — Libération.

Nous pouvons continuer cette section de notre dernière chronique en rapportant l'heureux événement d'un nouvel échange d'ecclésiastiques catholiques contre des communistes. Le 19 octobre dernier, dix prêtres lithuaniens, ayant à leur tête Mgr Théophile Matulionis, sont revenus triomphalement dans leur patrie. En l'absence de Mgr Arata, représentant de S. Siège à Kaunas, c'est le président de l'action catholique lithuanienne qui reçut les rapatriés et leur a transmis une bénédiction spéciale du Saint-Père. Les jours suivants, on fêta les confesseurs de la foi, dont la majorité avait séjourné au bagne des Solovki pendant des années. Mgr Matulionis, est né en 1873 ; prêtre en 1910, il travailla dans le ministère sacré à Pétersbourg. On l'arrêta en 1913 et le tint prisonnier à Moscou pendant trois ans. Consacré évêque en 1929, il fut arrêté une seconde fois et emprisonné à Léningrad pour être envoyé plus tard aux travaux forcés, dans les forêts. Sa santé n'y résista pas et un hôpital de Moscou dut le recueillir jusqu'à sa libération définitive. Les compagnons de Mgr Matulionis ont tous eu à supporter des souffrances semblables.

Les nouvelles données sur le R. P. Léonide Feodorov n'ont pas été confirmées.

2. HIÉRARCHIES ORTHODOXES

A. Église patriarcale

a. Le Saint-Synode.

2. La chronique a parlé plusieurs fois du « Saint-Synode patriarcal provisoire près du *locum tenens* du gardien du trône patriarcal de Russie » (1). Un article de J. Stratonov, *L'origine de la structure actuelle de l'Église patriarcale russe* (2), donne des détails précis et intéressants sur cette institution. Elle correspond parfaitement (n'oublions pas que M. Stratonov, canoniste distingué, est un partisan du métropolite Serge) au synode dont s'était entouré le patriarche Tikhon. Des conditions politiques semblables ont donc amené la constitution du même organisme ecclésiastique extraordinaire et provisoire en attendant la réunion d'un concile panrusse ; et les membres sont nommés par le président. La procédure du synode a été fixée par décret du 29 octobre 1930. Les réunions sont de deux espèces : les grandes et les petites. Il y a deux sessions par an avec trois grandes réunions dans chacune. Pendant la session d'été, ces réunions ont lieu la deuxième semaine après Pâques, fin juillet, après le 14 septembre ; et pendant la session d'hiver, mi-novembre, fin janvier, la quatrième semaine du carême. Les grandes réunions se prolongent une semaine.

Les petites réunions ont lieu dans les intervalles entre les sessions. Elles s'occupent des affaires courantes et en préparent les plus importantes pour la discussion au cours des grandes réunions. Elles se composent de l'administrateur du diocèse de Moscou et de deux membres invités à la

(1) *Irénikon*, VIII, 541-546 ; X, 162.
(2) *Put*, 1933, XL.

session en cours. Les grandes réunions comprennent tous les membres invités en plus des membres permanents.

Il se manifeste une tendance à diminuer le nombre des membres permanents et à augmenter le nombre des provisoires, celui-ci a atteint (voir plus) bas le nombre 5 prévu par le décret du concile de 1917-18. On invite dans l'ordre des diocèses fixé par le même concile.

Il faut noter l'importance de l'introduction dans le synode de membres provisoires et la faculté donnée aux membres permanents de quitter Moscou et de rejoindre leurs diocèses. Le synode établit ainsi une liaison étroite entre le centre et les diocèses, un plus grand nombre d'évêques reçoit la possibilité de s'initier à l'administration ecclésiastique et d'élargir les vues de celle-ci en lui découvrant les nécessités de la province.

Le *Žurnal Mosk. Patr.* (1) donne ces précisions sur la session d'hiver du Synode. Sa première séance eut lieu le mercredi 16 novembre 1932 (Résol. nº 141, du 21 octob. 1932). Vu la clôture de la session estivale, les membres provisoire dont les noms suivent avaient rejoint leurs diocèses :

Mgr *Sophrone*, archevêque d'Irbit,
Mgr *Nicolas*, archevêque de Poltava,
Mgr *Daniel*, évêque de Brjansk,
Mgr *Paulin*, évêque de Kaluga,
Mgr *Pierre*, évêque de Stalingrad.

Les prélats suivants furent invités à la session d'hiver 1933-1934 :

Mgr *Eugène*, archevêque de Kotelničesk, administrateur du diocède de Vjatka,
Mgr *Georges*, archevêque de Dnjepropetrovsk,
Mgr *Artême*, évêque de Tobolsk,
Mgr *Théodose*, évêque de Mogilev,

(1) Nº 11-12, 1932.
(2) Résol. du 21 oct. 1932, nº 141.

Mgr *Herman* Weinberg, évêque d'Alma-Altinsk.

Tenu compte des membres permanents, la session d'hiver du Synode fut donc composée des prélats suivants :

Mgr *Nicandre*, métropolire de Taškent,

Mgr *Alexis*, métropolite de Starorusskij, administrateur du diocèse de Novgorod,

Mgr *Anatole*, métropolite d'Odessa,

Mgr *Séraphin*, métropolite de Saratov,

Mgr *Paul*, métropolite de Jaroslav,

Mgr *Constantin*, métropolite de Charkov, exarque d'Ukraine,

Mgr *Eugène*, archevêque de Kotelničesk, administrateur du diocèse de Vjatka,

Mgr *Paul*, archevêque d'Ivano-Vosnesensk,

Mgr *Georges*, archevêque de Dnjepropetrovsk,

Mgr *Pitirim*, archevêque de Dmitrov, administrateur du diocèse de Moscou,

Mgr *Artème*, évêque de Tobolsk,

Mgr *Téodose*, évêque de Mogilev,

Mgr *Herman*, évêque d'Alma-Altinsk.

3. ACTES DU POUVOIR PATRIARCAL

b. Droits des évêques-vicaires.

L'institution, qui s'étend de plus en plus dans l'Orthodoxie et notamment en Russie, d'évêques « vicaires », n'a pas de correspondant dans l'Église d'Occident ; elle pourrait en même temps être comparée à celle des *évêques suffragants* et à celle des *évêques auxiliaires* ; on peut y voir de même une survivance de la fonction de *chorévêques*. Le Synode procéda à la mise au point des droits de ces vicaires (Résol. nº 79 du 18 mai 1932). Sur la demande d'un évêque diocésain qui, faute de directives précises, semble avoir eu des

frottements avec les évêques-vicaires de son éparchie, le Synode confia à Mgr Paul, archevêque de Jaroslavl (1), la rédaction d'un éclaircissement, qu'il approuva, et dont nous donnerons un bref aperçu (2).

Les droits des évêques-vicaires ont été tracés dans le « *Nakaz* » ou « Directives aux évêques des éparchies semi-indépendantes » (3). Le principe directeur est le 10e can. du concile d'Antioche ; les évêques vicaires sont considérés comme *auxiliaires* de l'ordinaire, qu'ils déchargent d'une partie de ses soins territoriaux et de ses affaires courantes. « Ce sont ces directives », s'exprime Mgr de Jaroslavl, « qui doivent être suivies pour autant qu'elles ne sont pas en contradiction avec les lois soviétiques sur les sociétés religieuses et les ministres des cultes religieux ».

L'évêque-vicaire peut permettre à des clercs domiciliés sur le territoire dont il a la surveillance (vicariat) le transfert dans d'autres vicariats et même dans d'autres éparchies, et cela sans prévenir l'ordinaire, mais dans les cas extraordinaires seulement : vacance du siège diocésain, impossibilité de communication avec l'ordinaire, départ forcé et rapide du clerc en question, etc. Par contre, l'évêque diocésain a le plein droit de transférer les clercs d'un vicariat, sans consentement exprès du vicaire ; car il a juridiction entière sur son diocèse ; mais c'est au vicaire qu'il demandera dans ce cas les renseignements sur la conduite et l'état de service du clerc déplacé.

L'évêque diocésain seul a le droit de juger les clercs de son diocèse. Les décisions de l'évêque-vicaire n'ont de force que comme mesure préventive ou résolution provisoire ; tous les procès canoniques doivent être par lui dirigés

(1) Élevé depuis au rang de Métropolite. Cf. *Irénikon*, X, p. 162.

(2) Questionnaire et texte *in extenso* dans le *Žurnal*..., n° 11-12, 1932. pages 5-7.

(3) *Actes* du concile Pan-Russe, 1917-1918, *Sobranie opredělenij i postanovlenij*, op. 1, Moscou 1918, pages 20 sq. ; cf. op. 3, p. 42, règles 2, 3.

au tribunal de l'ordinaire. Dans le cas où l'issue d'un procès dont un clerc du vicariat a été l'objet, ne donne pas satisfaction au vicaire, il peut en appeler au *locum tenens* ; cette faculté est d'ailleurs accordée à tous les clercs mécontents du jugement de leur évêque.

Les évêques vicaires ont la faculté de recevoir dans leur communion les clercs de leur vicariat qui, durant quelque temps, seraient passés à l'état de schisme.

L'évêque-vicaire a le droit de distribuer les récompenses aux clercs de son vicariat, et en réfère à l'ordinaire ; il est souhaitable que seul, l'ordinaire du diocèse ait à distribuer les récompenses extraordinaires, c'est-à-dire non prévues par la durée du service.

A cette courte esquisse des droits des évêques vicaires, on voit qu'ils ne peuvent pas être confondus avec des évêques diocésains suffragants d'un métropolite ; ce sont bien plus des *lieutenants* — des vicaires — de l'évêque éparchial.

4. — La question des ordinations.

Les divisions hiérarchiques dont est affligée l'Orthodoxie russe, et les difficultés qu'éprouvent les hiérarques orthodoxes mêmes à communiquer entre eux, ne vont pas sans compliquer la question de la valeur de nombreuses ordinations (1).

Ainsi, on sait que l'Église patriarcale de Russie n'est pas en communion fratrnelle avec le catholicosat autocéphale de Géorgie. On constate que des clercs de celui-ci, s'ils passaient sous la juridiction patriarcale russe, n'étaient pas toujours autorisés à conserver leur rang hiérarchique ; la résolution synodale n° 47 du 9 mars 1932 (*Žurnal*..., l. c.) créa toutefois un précédent en autorisant un diacre ordonné par un évêque de Géorgie à conserver ses fonctions diaconales.

(1) Nous nous contentons d'exposer les faits à titre documentaire.

Vis-à-vis des ordinations conférées par les *Rénovateurs*, l'*acribie* semble ne pas diminuer de rigueur. Ainsi, un prêtre n'a été reçu dans sa dignité que lorsqu'il put prouver avoir été ordonné avant le schisme (Résol. synod. nº 122, 29 juillet 1932 ; *op. cit.*).

Un cas plus intéressant encore a été débattu à la séance synodale du 10 juin 1932 (Rés. nº 95) ; nous traduisons le procès-verbal inséré dans le *Žurnal Mosk. Patr.*, nº 11-12 :

« *Entendu* : Le rapport de l'Archevêque de Voronež du 3 courant, nº 719, adressé à Son Excellence le Remplaçant du custode, libellé comme suit : — J'ai l'honneur de porter humblement à la connaissance de Votre Excellence que, dans mon diocèse, plusieurs prêtres, nommés à l'archiprêtrise, n'en ont pas encore reçu la bénédiction (1), car, à cause de circonstances contraires, ces prêtres sont dans l'impossibilité de venir chez moi pour recevoir la bénédiction de l'archiprêtrise ; certains d'eux sont ainsi nommés depuis plus d'un an. A cause même de ces circonstances extraordinaires, lesdits prêtres m'adressèrent la requête de pouvoir recevoir la bénédiction archipresbytérale à distance (*zaočno*). L'histoire ecclésiastique nous apprend qu'il y eut des moments dans l'Église où les chirotonies mêmes ont ainsi été faites à distance. Mais, ne me considérant pas personnellement en droit de satisfaire les requêtes desdits prêtres concernant la bénédiction d'archiprêtre faite à distance, j'ai l'honneur de solliciter auprès de Votre Excellence des directives sur ce sujet. »

« [Le Synode a] *Résolu* : Faire savoir à Mgr de Voronež qu'il n'y a ni de fondements ni de nécessité de rendre commune la pratique des *chirotésies* faites à distance. »

Ayant eu à s'occuper d'un cas privé le Synode (Rés. nº 97

(1) Dans le rite byzantin, l'élévation à l'archidiaconat, à l'higouménat, à l'archimandritat et à l'archiprêtrise est accompagnée d'une bénédiction spéciale ou *chirotésie*. Cfr. *Irénikon*, VI; pp. 89-97.

du 20 juin 1932), a renouvelé une prescription d'intérêt général : « Indépendamment même de la validité d'une hiérarchie, une ordination faite pour un diocèse étranger et sans la volonté de l'ordinaire de celui-ci, doit être tenue pour invalide ». De nos jours, c'est une résolution qui s'inspire du canon 15 du concile de Sardique.

Enfin, notons que de nombreux prêtres, empêchés de continuer leur ministère dans leur diocèse d'origine, émigrent vers d'autres lieux sans autorisation de leur ordinaire, et demandent (ou ne demandent pas) leur admission dans de nouvelles éparchies ; ce qui, à cause surtout de l'état précaire des archives diocésaines, donne lieu à de nombreuses incertitudes et complications. Sur la requête d'un évêque, le synode ordonne (1) aux prêtres quittant leur diocèse de se munir de lettres de congé à présenter à l'ordinaire du lieu où ils vont se fixer.

5. — Modification des circonscriptions ecclésiastiques parallèlement aux divisions civiles.

Des rectifications de limites entre le diocèse de Nižnij-Novgorod et les diocèses voisins eurent lieu pour conformer les éparchies aux territoires administratifs civils. Quatre paroisses ont changé de juridiction : grand Talysino, Marjevka, Spasskoe et Atjaševo (2).

6. — Concélébration avec les Grecs.

D'après le *Žurnal...*, *l. c.*, l'archiprêtre de la cathédrale Saint-Alexandre-Nevskij de la ville de Théodosia (Crimée), fut, avec sa paroisse, privé de l'usage de cette cathédrale

(1) *Žurnal...*, *l. c.*, pp. 7-8.

(2) *Žurnal...*, *l. c.* (Résol. syn. N° 120 du 29 juillet 1932, d'après acte du *locum tenens*, n° 249, du 6 juin et résolution du conseil diocésain de Nižnij-Novgorod, n° 389, du 15 juillet.

(on n'en explique pas les raisons). Dès lors, le recteur de la paroisse grecque de cette ville proposa à l'archiprêtre de célébrer dans l'église grecque, à condition de commémorer le patriarche œcuménique en premier lieu, puis l'épiscopat russe. L'ordinaire du lieu autorisa cet état de choses. Mais l'archiprêtre fut pris de doute et en appela au Synode ; en effet, le recteur grec ne faisant mémoire dans la liturgie que du patriarche œcuménique seul, la population va jusqu'à le soupçonner de *Obnovlenčestvo* (Rénovation), soupçon qui peut rejaillir sur l'archiprêtre russe.

Le synode décida (Résol. du 16 mai 1932, nº 77) : communiquer le rapport à Mgr Porphyre de Crimée, et lui notifier qu'une séparation d'avec la paroisse grecque est désirable, vu l'incertitude de sa situation canonique.

7. — Distinction honorifique.

Le métropolire de Léningrad fit au Synode la proposition suivante : Jadis, les présidents du Saint-Synode (métropolites de Moscou ou de Saint-Pétersbourg) recevaient comme signe distinctif le privilège de « se faire précéder de la croix » lors des offices pontificaux solennels (*prednošenie kresta pri bogosluženii*). Le métropolite de Léningrad trouve convenable de distinguer le *locum tenens* par ce privilège. Le Synode partage l'avis de Mgr de Léningrad, et le *locum tenens* consent à user du privilège (1).

8. Résolution du Synode nº 130 du 3 octobre au sujet de l'évêque Domitien d'Arzamas (2). Les accusations d'immoralité dont nous parlions avec quelque méfiance dans notre dernière chronique (3) se sont révélées vraies. Le Synode en conséquence a déféré l'inculpé au tribunal ecclésiastique

(1) *Résolution* du 12 avril 1932, nº 60-6 (*Žurnal...*, nº 11-12, 1932).
(2) *Žurnal...*, nº 13, 1933.
(3) *Irénikon*, X, 1933, p.

et, devant l'impossibilité d'introduire son procès, il l'a suspendu et démis de sa chaire. A sa place, il a nommé l'ancien évêque de Solengivsk, Mgr Sophrone Starkov. Celui-ci est décédé peu de temps après, le 22 octobre 1932.

C. RELATIONS AVEC L'ÉTRANGER

9. — Moscou et un Pro-synode éventuel.

On sait l'attitude officielle de l'Église patriarcale russe vis-à-vis de la conférence préalable qui devait avoir lieu au Mont-Athos en juin 1932. Voici le texte de la lettre présentée au *locum tenens* par l'apocrisiaire du patriarche œcuménique à Moscou, l'archimandrite Basile Dimopoulos :

« Chargé par mon Kyriarque Sa Toute Sainteté le Patriarche Œcuménique Photios II, par son bref patriarcal No 1278, du 13 juin de cette année, j'ai l'honneur du faire savoir à Votre Excellence, que l'inauguration de Prosynode, projetée le 19 juin de cette année sur la Sainte Montagne de l'Athos sur l'initiative du patriarcat œcuménique, est remise. Ladite remise est provoquée par la nécessité de la présence au prosynode des représentants de toutes les Églises autocéphales, ce qui n'a pu être réalisé au terme fixé. Cette résolution du Saint-Synode de la Grande Église est communiquée à toutes les Églises autocéphales, lesquelles sont en accord avec le dit avis ».

Par sa Résolution du 29 juillet 1932, no 115 (1), le Synode prend acte de cette notification.

Par la même Résolution, le Synode prend acte d'une lettre adressée, le 6 juillet 1932, à Mgr Serge par Mgr Éleuthère, métropolite de Lithuanie. Voici le passage de cette lettre qui a trait au prosynode, et qui exprime bien l'attitude de Moscou à l'égard du prosynode, et, en général, à l'égard du patriarcat œcuménique :

(1) *Žurnal...*, *l. c.*

« Il appert de certaines sources à l'étranger que la cause principale de l'échec du prosynode fut le refus de l'Église russe d'y participer ; après elle, refusèrent également les Églises de Serbie, de Roumanie, de Chypre et de l'Hellade ; le refus de cette dernière est probablement due aux conditions de la politique locale. Ainsi, le refus de Votre Excellence renversa toute cette machination (*zatěja*), qui aurait, sans doute, donné lieu à une tension des rapports entre les Églises sœurs. Je suppose que vous vous êtes consolé en apprenant que cette réunion n'aura pas lieu ; de même nous autres, fidèles de l'Église patriarcale, nous en sommes réjouis ; je pense même, quoiqu'ils se taisent là-dessus, que les Karlovciens et les Eulogiens ne sont pas étrangers à ces sentiments. C'est pourquoi, permettez-moi de me réjouir avec vous en ce jour de votre fête patronymique, du premier bon fruit que, je crois, Votre apostolat sacerdotal a porté pour toute l'Église orthodoxe universelle. Je pense même, que, si le patriarche de Constantinople croyait bon de renouveler, cet automne, sa résolution de réunir un prosynode, vous refuseriez d'y faire représenter l'Église russe ; et cela même dans le cas où Constantinople ne commettrait plus la faute de considérer l'Église russe comme une masse ecclésiastique sans gouvernement canonique ; car, même dans ce cas, il est douteux qu'il change son attitude hostile envers l'Église russe. Cette attitude est hostile, dis-je, parce que, même si nous désirions ne pas la considérer comme telle, mais n'y voir qu'un résultat inopportun de sa mégalomanie, l'hostilité sauterait néanmoins aux yeux. Il est bon et utile de montrer notre dignité canonique et ecclésiastique. Dieu veuille que, si la tentative se renouvelait, son résultat soit le même ; d'autant plus que son programme n'est pas suffisamment important pour que, dans les conditions actuelles de la vie ecclésiastique, on se hâte de convoquer un prosynode, voir même un concile œcuménique ».

10. — L'Église russe et les Églises autocéphales.

Après tous les événements qui, depuis des années, ont agité les Églises-sœurs, il serait peut-être intéressant de passer en revue la liste des Églises autocéphales avec lesquelles l'Église patriarcale russe conserve des liens de communion. Ce sont :

1. Le patriarcat œcuménique.
2. Le patriarcat d'Alexandrie.
3. Le patriarcat d'Antioche.
4. Le patriarcat de Jérusalem.
5. Les archevêchés de Chypre et du Mont-Sinaï.
6. L'Église hellénique.
7. L'Église serbe.
8. L'Église bulgare.

Par contre, toutes relations fraternelles sont rompues (ou ne se sont jamais établies) avec les autocéphalies et les autonomies suivantes :

a) *Églises autocéphales* :

1. Le patriarcat (catholicosat) de Géorgie.
2. L'Église polonaise.
3. Le patriarcat de Roumanie (1).

b) *Églises autonomes* :

1. L'Église finlandaise.
2. L'Église esthonienne.

Il va sans dire que, en outre, l'Église patriarcale russe n'est pas en communion avec ce qu'elle considère être des assemblées schismatiques à l'intérieur même de la Russie, à savoir :

1. L'« Église synodale russe ».
2. L'« Église autocéphale synodale d'Ukraine ».
3. L'« Église autocéphale de Russie-Blanche ». (2)

(1) La communion avec le patriarcat roumain a été rompue, en 1918, par le patriarche Tikhon lui-même, à cause de l'annexion de la Bessarabie.

(2) Toutes trois issues du mouvement de l'« Église vivante ».

Enfin, les relations sont incertaines, pratiquement nulles, avec l'Église du Japon.

Pour raison de commodité nous traiterons dans la seconde partie de la chronique des relations du patriarche de Moscou avec les Églises russes de l'émigration.

11. — Moscou et Alexandrie.

Le patriarche d'Alexandrie et de toute l'Afrique, Mélétios, a nommé, comme faisant fonction d'apocrisiaire en Russie, l'archimandrite B. Dimopoulos, déjà apocrisiaire du Trône œcuménique. En tant que légat d'Alexandrie, l'archimandrite présenta ses lettres de créance à Mgr Serge et au gouvernement soviétique, ce dont le synode prit acte par sa résolution nº 49 du 24 mars 1932.

Il est permis de penser que le Siège patriarcal africain veut, par cet acte, montrer son entière solidarité avec la grande Église dans ses rapports avec le chef actuel de l'Église russe.

12. — Décès.

De nouveaux décès sont annoncés : de Mgr Benjamin Voskresenskij, de Pultaev, le 5 octobre 1932, celui de Mgr Jean Pojarkov, archevêque d'Ufa, le 17 janvier 1933, de l'archevêque Basile Bogdaskovskij, dernier recteur de l'Académie ecclésiastique de Kiev, le 25 mars 1933, enfin de Mgr Vladimir Sokolovskij, archevêque d'Ekaterinoslav et de Mgr Dimitri Kerbickij, évêque vicaire de Kiev, dont les dates ne sont pas données.

13. — Nominations.

Le 30 octobre 1932, à Kiev, l'archimandrite Alexandre, né en 1851, a été sacré évêque d'Uman.

Le 13 novembre de la même année, dans la même ville,

eut lieu le sacre épiscopal de l'archimandrite Wenceslas, né en 1886, nommé évêque de Novograd en Volhynie.

Ces nouvelles pourront paraître défraîchies, mais nous les lisons dans le numéro reçu récemment du Žurnal du patriarcat de Moscou (1).

14. — Divers.

La nouvelle cathédrale de Moscou est dédiée à la Théophanie (le baptême du Christ) et se trouve dans un faubourg de Moscou, à Dorogornilov. Le 13 avril 1933, selon la tradition et le privilège de toute Église autocéphale dans l'Orthodoxie, elle fut le siège de la consécration du saint chrême. Son ključar (maître des cérémonies) est l'ancien professeur de patrologie à la ci-devant Académie ecclésiastique de Kazan, l'archiprêtre A. V. Lebedev, qui remplit simultanément la charge de chancelier du patriarcat.

Čerkovnaja Žizn (2) donne des nouvelles de l'évêque André d'Ufa (opposant au métropolite Serge). Il est en prison à Moscou, après un exil en Uzbekistan, malade du scorbut, mais très digne et paisible, aimé de la population qui lui apporte des vivres et respecté de son entourage. Il lui arrive souvent, dans ses conversations, de ridiculiser finement les athées (3).

La même revue (4) raconte les avatars du monastère de Sarov, d'après le récit d'un interlocuteur de son dernier higoumène, Méthode. Le monastère fut d'abord donné à l'Église vivante. La communauté en fut très troublée, jusqu'en février 1929, date de sa suppression. On enjoignit alors aux moines de se disperser et de livrer les reliques du saint *starec* Séraphin. Cette spoliation rencontra d'abord la

(1) N° 13, 1933.
(2) N° 10, 1933.
(3) *Irénikon*, X, 1933, p. 165.
(4) N° 12, 1933.

résistance des religieux, mais l'un d'eux ayant eu un rêve où Séraphin lui révéla la volonté de Dieu, ils se soumirent et livrèrent leur précieux dépôt. Depuis, le monastère est devenu un sanatorium pour soldats rouges, les églises ont été désaffectées et la fameuse forêt des environs, abattue. Quant aux reliques de Séraphin, elles auraient été transportées à Moscou et exposées au musée Rumjancev ; devant l'affluence du peuple et les nombreux miracles qu'elles produisaient, on décida de les transférer à Penza ; cependant elles ne seraient jamais parvenues à destination.

Sept mois après le monastère de Sarov, ce fut le tour de celui de Divěevo à être supprimé. Sa dernière abbesse, Alexandra, et l'archevêque Zénobe, qui y séjournait, ont été l'objet d'une exhibition ignoble. Les paysans des alentours, écœurés, s'en prirent violemment aux membres des Komsomols, qui avaient pris l'initiative de cette manifestation.

La même revue nous annonce, sous toute réserve, la libération du métropolite Cyrille de Kazan, adversaire du métropolite Serge, contre lequel il écrivit en 1929, une lettre célèbre. Il était exilé en Sibérie, dans la province de Krasnojarsk (1).

15. — Apologies.

Les partisans du métropolite Serge dans l'émigration s'efforcent de magnifier son attitude devant le pouvoir soviétique en en faisant ressortir les fruits. M. Kurdjumov, dans son article *L'Église et la Russie nouvelle* (2) exalte le processus centripète qui réunit à l'Église patriarcale les dissidents de l'Église vivante et des sectes, dont le prestige s'évanouit après un succès passager. Les bolchéviks parviennent à tuer la chair de l'Église, mais son esprit reste intact, quoi qu'en puisse penser l'émigration scandalisée. Tout

(1) *Irénikon*, VI, 1929, p. 99.
(2) *Put*, 1933, n° 38.

spectateur impartial doit avouer le miraculeux, ou tout au moins la beauté d'une telle résistance, surtout en constatant qu'elle n'est pas un produit désespéré de la contre-révolution mais l'acceptation courageuse d'un problème historique nouveau et profond. L'Église du métropolite Serge serait mise ainsi à la tête du christianisme renaissant, triomphant des difficultés sociales.

A. Světlov parle dans le même sens (*Toržestvo istiny*) (1). L'émigration discute beaucoup la christianisation de la vie (*Socerkovlenie žizni*). Le problème est mal posé. « Le métropolite Serge par son attitude envers le pouvoir soviétique, semble dire, : « l'Église est au-dessus du monde ». En principe elle n'est opposée à aucun régime politique, à aucun gouvernement. L'Église n'est pas faite pour gouverner ou juger le monde, mais pour le sauver ». Il oppose la sage activité du métropolite à l'inertie de l'émigration. Il est inutile de dire que nous n'apportons ces citations qu'à titre de document, sans en vouloir faire la critique.

3. RÉACTION RELIGIEUSE.

16. — Activité du clergé.

Citons Berčkovskij (2) : « Le degré d'activité du clergé orthodoxe contre la construction socialiste est en raison inverse de la diminution quantitative des rangs orthodoxes... En accommodant à leur gré la devise « face à la production », les popes pénètrent dans les usines, font de l'agitation pour la construction d'églises (Sobinka, Vjatka), parviennent à se faufiler jusque dans les organisations publiques recrutées par élection jusqu'aux *gorsoviets* (dans les villes) et aux *sel-*

(1) *Golos litovskoj pravoslavnoj eparchii*, 1933, n° 3-4.
(2) *Sovremennoe Sostojanie pravoslavnova cerkovnova fronta*, dans *Pjatnadcat lět*. Cfr. *Irénikon*, 1933, p. 173.

soviets (dans les villages)... Les popes orthodoxes pénètrent dans la masse sous d'autres formes, avec d'autres méthodes d'action réactionnaire : ils se mettent à visiter les maisons des fidèles inscrits sur leurs listes, à entreprendre individuellement leurs ouailles ; ils essayent d'entrer dans les maisons ouvrières, même dans les ateliers pendant les heures de travail, ils tentent, dans les environs des usines, des quêtes pour la construction des églises, etc. Les popes se déclarent prêts à dresser les procès-verbaux dans les *selsoviets*, s'engagent volontiers comme coopérateurs et professeurs et non seulement ne rompent pas avec l'Église, mais, sur la demande de leurs paroissiens, ils continuent leur activité normale au *selsoviet* ou dans la chaire du professeur, ils ne cessent de donner des conseils antisoviétiques, d'un caractère clérical prononcé. En même temps, partout où ce fut possible, la cléricaille ne s'est pas gênée d'influencer directement et ouvertement les organes villageois du pouvoir soviétique ».

A cette prose communiste, ajoutons qu'aux dires des journaux russes émigrés, les prêtres sont de plus en plus rarement l'objet de moqueries dans les rues, de la part d'une population devenant de jour en jour plus respectueuse de la religion et de la part des communistes eux-mêmes.

17. — Dans la population.

M. Kurdjumov, dans l'article déjà cité plus haut, affirme qu'on ne doit ajouter que peu de foi dans les statistiques antireligieuses, étant donné le grand nombre de crypto-chrétiens. On en trouve même dans les familles des communistes militants. « Ma femme est croyante, répondent-ils, et la Constitution de l'U. S. S. R. interdit les mesures de violence contre la religion (1). Ces femmes de communistes baptisent leurs enfants « en cachette » (2). « Dans la pratique

(1) *Voskresnoe Čtenie*, 1933, n° 23.
(2) *Ibid.*

quotidienne, écrit la revue, la lutte de la croix et de l'étoile faiblit ». La *Gazeta polska* (1) va jusqu'à affirmer qu'il y aurait actuellement plus de croyants en Russie qu'avant la révolution.

Les *kolchoz* ne seraient pas restés imperméables à cette renaissance religieuse. D'après le *Bezbožnik* du 25 novembre 1933, dans le *kolchoz* de la Volga inférieure, les fêtes religieuses seraient encore observées, les cellules athées, inopérantes, les rares *bezbožniks*, convaincus d'inaction dans la lutte contre la religion, alors que les cléricaux parviennent à se loger dans les administrations et les écoles. Ailleurs encore, les *kolchoz* chômeraient le dimanche.

Il n'y a pas grand chose à ajouter sur le *Komsomol*. Dans l'article déjà cité M. Kurdjumov rapporte les paroles d'un de ses membres : « et puis, en fin de compte, c'est peut-être bien le Christ qui nous mène ». Les komsomoliens ne sont pas aussi mauvais qu'on le pense, affirme l'auteur, et il leur consacre cette phrase lyrique : « Ils ont une compréhension originale du devoir, et parfois même, un vrai amour de la patrie. Mais ce qu'ils ont de plus russe, c'est leur effervescence irréfrénée, la recherche des « mesures planétaires »... et puis la soif de la foi religieuse ».

Les *christomols* (jeunesse chrétienne) continuent à étudier la philosophie bolchéviste.

Parmi les étudiants des écoles supérieures, les exemples de croyants ne sont pas rares et ce ne sont pas cependant des fils de « ci-devant » ! Aussi au *Tichorium* pédagogique de Jaroslav, on se souhaite la fête de Noël (2). Une étudiante de Moscou porte une petite croix au cou ; interrogée là-dessus, elle répond : « Ma croyance ne regarde personne. On n'a d'ailleurs pas encore réussi la preuve de la non-existence de Dieu » (3).

(1) Cité par *Vozroždenie* du 26 avril 1933.
(2) *Komsomolskaja Pravda* du 30 avril 1933.
(3) *Vozroždenie*, 5 juin 1933.

Les vacances scolaires seraient de nouveau fixées aux jours de fêtes religieuses (1). Quant au culte, les voyageurs parlent d'assistance très nombreuses dans les rares églises. A Pâques, les foules y auraient été si denses qu'elles auraient empêché les processions traditionnelles. *Vozroždenie* du 8 mai dernier raconte les impressions d'un paysan échappé de l'U. S. S. R. et arrivé en Lettonie. « Non, chez nous, on prie autrement. Dans nos églises, les cris de désespoir et les pleurs ne permettent pas d'entendre le prêtre. Les gens pleurent au point de ne plus pouvoir se relever de terre ».

La presse a relaté à plusieurs reprises des renouvellements d'icones. Un fait curieux, s'il est vrai, à Jaroslavl. Les autorités soviétiques font barbouiller de couleur une icone merveilleusement renouvelée, pour que le miracle se renouvelle. Le commissaire responsable de cet acte sacrilège est pris soudain d'un mal étrange devant lequel les médecins se déclarent impuissants. Désespéré, il va se prosterner devant l'icône qu'il a fait profaner et guérit. « Je crois en Dieu et en ses saints, s'écrie-t-il, et je vais les prier quoiqu'on puisse me faire ».

4. LA LUTTE ANTIRELIGIEUSE.

18. — Théorie.

La revue de l'athéisme scientifique *Antireligioznik* discute toujours les problèmes dont les chroniques de 1929 et 1930 ont parlé avec détails (2). Qu'il suffise d'en rappeler ici les principaux chefs. La propagande antireligieuse doit faire ressortir l'incompatibilité de la science et de la religion. Les « travailleurs de la science » seront donc invités à y participer activement et on veillera à la formation scientifique des propagandistes. La propagande visera surtout les cam-

(1) *Voskresnoe Čtenie,* 1933, nº 23.

(2) *Irénikon,* VI, 1929, p. 589 sq. VII, 1930, p. 81 sq et 317 sq.

pagnes, l'éducation athée des *kolchoz* et de la jeunesse, dont dépend l'avenir du communisme en Russie. On mettra en œuvre l'école communiste, « phare de l'athéisme militant », aidée par la presse, le cinéma, le radio et les musées. On insiste beaucoup sur le lien à établir entre la propagande athée et la campagne de construction économique : les mêmes méthodes d'entraînement seront à employer.

La même revue (1) publie un programme pour la préparation des cadres de propagandistes dans le domaine du matérialisme dialectique et historique : en voici les grandes divisions :

1. Le marxisme-léninisme. *Weltanschauung* du prolétariat.
2. Le matérialisme et l'idéalisme.
3. La dialectique matérialiste.
4. Le matérialisme dialectique et les sciences naturelles.
5. Le matérialisme dialectique et la conception matérialiste de l'histoire.
6. La doctrine des formes sociales économiques, des forces productrices et des relations productrices.
7. La doctrine des classes, de la lutte des classes et de la dictature du prolétariat.
8. La doctrine de la base et les superstructures.
9. Le marxisme-léninisme-athéisme militant.
19. Le marxisme-léninisme, le révisionisme et le social-fascisme.

Le chapitre neuvième comprend les subdivisions suivantes :

a) La conception marxiste-léniniste de la religion.

b) Le matérialisme dialectique comme fondement philosophique de l'athéisme et seule philosophie athée conséquente. (Le programme insiste sur ce point pour montrer comment les mécanicistes et les idéalisants, en séparant le mouvement de la matière, font le jeu de la *popovszczina*

(1) 1933, n° 9. 25, p.

(cléricaille). Le matérialisme dialectique identifie matière et mouvement).

c) L'athéisme bourgeois et populaire ; la construction socialiste et la lutte contre la religion.

Chaque chapitre est suivi d'une biographie où figurent les noms de Marx, Engels, Lénine, Stalin et autres *dii minores*.

La critique des mesures antireligieuses ne varie guère non plus. On déplore le petit nombre de publications, l'utilisation insuffisante d'instruments aussi efficaces que les musées antireligieux d'histoire naturelle et de folklore. Seraient négligés aussi les moyens aptes à rendre la propagande plus vivante et mieux adaptée aux auditeurs : affiches, albums, projections. La déficience des travailleurs de l'art, des littérateurs, des dramaturges est blâmée comme elle l'était il y a des années. Bref, en ouvrant une revue de 1933, on pourrait se croire encore en 1929.

La littérature antireligieuse pour enfants est l'objet d'une sollicitude spéciale. Maxime Gorki y consacre un article (1). Citons quelques-uns des thèmes qu'il propose : Comment les hommes ont-ils paru sur terre ; l'évolution ; qu'est-ce que la religion et pourquoi a-t-elle été inventée ? Qu'est-ce que la religion a donné aux hommes ? La mystique cruelle de l'Église chrétienne ; l'Inquisition ; le pouvoir de l'homme sur la nature.

A l'occasion du 15e anniversaire de la « Révolution Prolétarienne », l'*Antireligioznik* (2) passe en revue la propagande athée dans l'armée rouge. Il est faux de dire que la propagande antireligieuse au sein de l'armée n'est possible que lors des périodes des grandes campagnes athées (Noël, Pâques), à cause de toutes les charges militaires et politiques, qui laisseraient peu de temps et d'énergie à un travail quotidien dans le domaine de l'antireligion. « Or, les meil-

(1) *Izvestija*, 1933, 17 octobre.
(2) N° 15-16, 1932.

leures cellules SVB mènent un travail « annuel continu ». En quoi peut consister ce travail continu ? Il s'agit de s'adapter aux besoins et aux possibilités du moment, de ne jamais laisser passer les occasions, de toujours tirer profit des circonstances. Ainsi, en automne, il est de toute importance de mener une activité tenace et intelligente parmi les nouvelles recrues venant faire leur service militaire. Les jeunes soldats, ceux surtout qui viennent des campagnes, sont en grand nombre « contaminés de préjugés maternels » ; ne trouve-t-on pas dans dans leurs malettes des Bibles, des livres de prière et des « talismans » (icones ?) ? Si l'on tarde à agir, les talismans seront plus « forts que les livres antireligieux ». D'autre part, à quoi peuvent servir, par exemple, les audotafés des crucifix et des Bibles, si l'on ne se pénètre pas de leur signification profonde ? Le résultat de tels actes, si l'on n'y joint pas une préparation et un commentaire satisfaisants, peut être opposé à celui que l'on escomptait. D'où nécessité de conférences, ou mieux de causeries individuelles ou par petits groupes, au sein de la jeunesse militaire. Il faut venir amicalement à l'aide des jeunes soldats, leur fournir une critique approfondie de leurs croyances, les confier aux soins d'anciens expérimentés, relever le niveau de leurs connaissances politiques et culturelles ; leur faire subir enfin un noviciat sans-Dieu ! L'hiver inaugure l'époque du dur apprentissage militaire ; le soldat est harassé de labeur accablant ; mais c'est précisément le moment de lui procurer un délassement qui, aux dépens de ses convictions religieuses, joindrait l'« utile » à l'agréable : matinées artistiques, films cinématographiques, soirées au culb SVB. Enfin il ne faut pas oublier l'« émulation socialiste » (*socialističeskoe sorevnovanie*), ni la presse militaire ; les revues destinées aux soldats peuvent et doivent avoir une heureuse influence sur leur éducation de *bezbožnik*.

Quant aux résultats déjà atteints, il n'est pas toujours aisé de les déterminer ; il semble bien pourtant qu'ils ne donnent pas toujours satisfaction aux chefs.

19. — L'état antireligieux du peuple.

M. Matorim publie un article très intéressant dans *Antireligioznik* (1) : *Les voies qui détournent de la religion.* Il y raconte les observations faites au cours de sa pratique antireligieuse. La masse paraît très friande de discussions antireligieuses. Elle poserait beaucoup de questions qui dénotent la superstition et semblent établir la thèse que l'auteur entend démontrer, celle de la survivance du « paganisme orthodoxe » (p. 17). Les moyens les plus aptes à détruire la religion sont, à ses yeux, des notions précises de cosmologie matérialiste ainsi que l'économie collectiviste et scientifique des *kolchoz.* Il amène à l'appui des statistiques de la région de Léningrad montrant la décroissance des pratiques religieuses allant de pair avec les progrès de la collectivisation de l'économie paysanne. (Le rit le plus persistant serait l'enterrement religieux « une assurance à tout hasard contre l'imprévu de la vie d'outre-tombe » (p. 13). On peut déduire de ces notes, que la culture scientifique lui semble détruire, dans la psychologie paysanne, la nécessité de la prière et de l'intervention divine : le bonheur donné par la science sur cette terre amènerait le paysan à ne plus le rechercher dans la vie future. Les croyants ont pu s'apercevoir que, « dans le *kolchoz,* dans le *kolchoz* athée surtout, il y a plus de pain, plus de viande, plus de lait ; le travail y devient plus productif, on y vit plus proprement, d'une façon plus cultivée, plus gaie, plus claire. Et on arrive à ce résultat sans l'aide de Dieu, mais en luttant contre la religion » (p. 19). L'auteur énumère aussi les moyens moins aptes à promouvoir l'athéisme : ridiculiser le clergé irrite la population plutôt qu'elle ne la fait douter : « le paysan rira lui-même du pope ivre perdant sa croix ou l'évangéliaire, mais il ne rira pas des fonctions du pope sacrificateur » (p. 16). La technique non plus ne suffit pas, à elle seule, à détruire la reli-

(1) 1933, n° 5.

gion. « J. Čurikov, dans sa « commune » a bien réussi à attacher une croix au tracteur (1) ; il y a eu des popes qui ont célébré des *molebens* à l'arrivée d'un tracteur au village » (p. 16). La propagande antireligieuse a détourné parfois brusquement de la religion. D'autres fois, la perte de la foi définitive serait précédée d'une période de lutte contre Dieu : c'est alors qu'on détruit les icones, qu'on blasphème. Enfin, observation fort intéressante, la propagande parviendrait parfois à spiritualiser la religion, à détruire la croyance en un « dieu doré ». Les paysans parleraient alors d'une force supérieure, d'une affection intérieure de l'existence d'une harmonie cosmique. Une telle mentalité, de l'avis de M. M., conduirait directement aux sectes et c'est elle qui aurait été la raison de leur efflorescence en 1928-1929.

Večernjaja Moskva (2) publie une « lettre ouverte à Pie XI » pour lui montrer la baisse des éléments religieux de la population. Le nombre moyen du noyau paroissial dans une église de Moscou était de 85 personnes en 1923 et de 28 seulement en 1930 et ceci quoique la quantité des églises affectées au culte ait diminué entretemps.

COMPOSITION DES GROUPES RELIGIEUX

	En 1923	En 1933
Employés	de 30 à 50 %	de 10 à 35 %
Artisans	» 2 » 16 »	» 3 » 20 »
Chômeurs	» 0 » 12 »	
Étudiants	» 0 » 4 »	
Ménagères	» 10 » 42 »	» 15 » 55 »
Invalides	» 1 » 9 »	» 5 » 20 »

L'âge moyen des paroissiens était de 41,4 en 1923, de 51,8

(1) *Irénikon*, VI, 1929, p. 415.
(2) 16 avril 1933.

en 1930. Le journal tire la conclusion que la religion se meurt.

Vozroždenie (1) commente ces statistiques. La diminution du nombre des paroissiens officiels s'explique par les répressions rendant difficile la profession ouverte de la religion, précisément aux employés, aux étudiants, les catégories qui ont diminué le plus fortement, d'après le recensement officiel.

20. — Komsomol.

En juillet 1932, fut clôturé le « VII[e] congrès Pan-Unioniste du *Komsomol* ». A ce moment, le *Komsomol* comptait 5.358.000 adhérents ; rien qu'au courant de l'année 1931, on enregistra 2.264.000 nouvelles adhésions (2). La jeunesse industrielle russe fournit à elle seule près de 40 % du total (soit, près 2.143.000 membres). De là l'importance de cette « jeunesse industrielle », dont la croissance est parallèle à l'accroissement des cadres du *Komsomol*. En 1928, en effet, l'industrie russe n'employait que 2.200.000 jeunes gens ; en 1931, elle en employait 6.360.000 sur le nombre total de 19.700.000 ouvriers et employés de l'U. R. S. S. (3). Néanmoins, « malgré le grand travail fourni par le *Komsomol* dans la lutte antireligieuse, il n'en est pas moins insuffisant, surtout dans certaines organisations particulières. Une grande part de responsabilité retombe en cela sur les organisations locales du SVB, qui n'ont pas encore suffisamment abordé le travail avec la jeunesse, (...) surtout au point de vue de la différenciation de ce travail, laquelle fait tenir compte des particularités de tel ou tel groupe de la jeunesse ouvrière » (4). « La préparation des cadres antireligieux est très faible dans le domaine de l'étude de la méthodologie de Marx, d'Engels, de Lénine, de Stalin... La différenciation du travail fait presque totalement défaut, vis-à-vis de la

(1) 27 avril 1933.
(2) *Antireligioznik*, août 1922, n° 15-16.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, pp. 3-4.

jeunesse citadine, campagnarde, estudiantine, pionnière ; de même vis-à-vis des groupements particuliers de la jeunesse ouvrière, surtout la jeunesse « constructive »... L'activité des organisations athées locales est tout-à-fait insuffisante parmi les *komsomols* et les pionniers locaux... Le lien est trop faible entre l'éducation internationale (c'est-à-dire soviétique) et les problèmes de l'éducation antireligieuse, telle la mise en évidence des racines sociales de classe des organisations religieuses dans les pays capitalistes » (1).

On commence même à parler d'une crise du *Komsomol* (2). Les symptômes en seraient « la chute rapide de l'*udarničestvo* (record de travail), une complète indifférence pour les travaux publics que le parti communiste entreprend, « l'embourgeoisement » en masse (3), les sorties nombreuses de l'organisation, la critique aigrie non seulement de la vie communiste, mais de la ligne générale du parti et même de la vie soviétique ». La propagande antireligieuse dégoûterait les membres du *Komsomol* ; de l'aveu même d'un de ses chefs, Čaplin, l'opposition prendrait des allures de contre révolution dont les éléments fervents du *Komsomol* ne pourraient plus venir à bout.

Une note plus optimiste et même triomphante (4) se fit entendre à propos du dixième anniversaire du *Komsomol* et de son VIIIe congrès panunioniste à Moscou. Notons que le journal lui donne plus de quatre millions d'adhérents. Les principaux chefs bolchévistes ont envoyé d'éloquentes félicitations. Ainsi, Vorošilov, le chef de l'armée rouge écrit : « Les exploits du *Komsomol*, glorieux dans l'univers entier, sont un modèle pour toute l'humanité laborieuse dans sa lutte de libération du travail ». Le *Komsomol* aurait pour tâche principale de créer partout le nouvel homme, l'homme

(1) *Ibid.*, p. 4.
(2) *Vozroždenie*, 2 juin 1933.
(3) *Massovyi uchod v byt.*
(4) *Isvestija*, 29 et 30 octobre 1933.

« tout à fait nouveau, authentique inconnu jusqu'à présent », cultivé et discipliné. M. Živov affirme que beaucoup d'étrangers admirent la jeunesse communiste pour son sérieux et son énergie au travail. Notons enfin des compliments littéraires de Maxime Gorki et Alexis Tolstoj.

21. — Mesure contre le clergé.

A ce qui a déjà été dit (1), ajoutons d'attres mesures vexatoires, la défense de se déplacer en dehors de son domicile sans recourir à des formalités difficiles, la difficulté de se procurer le logement à cause de la crainte de la population de s'attirer des désagréments en donnant abri à des locataires aussi suspects. Les clercs incapables de payer des impôts écrasants sont emprisonnés et soumis à un régime qui, souvent, les conduit à la folie (2).

22. — Concessions ?

L'année 1934, qui, d'après l'*Observer*, serait, dans les plans de Stalin, une année de politique « réaliste » et se distinguerait par une tendance vers la stabilisation sociale, verra-t-elle des concessions aux besoins religieux du peuple russe ? La *Pravda* ouvre l'année en mettant une majuscule au nom du Christ et en stigmatisant les menées antichrétiennes en Allemagne. *Poslědnija Novosti* (3) commente ces faits et y voit une marche en arrière, la mise en œuvre d'une nouvelle formule : « Que croie qui le veut, pourvu qu'il travaille » au lieu de l'ancienne : « Même fainéant, mais incroyant avant tout ». Les questions de foi commenceraient à céder aux besoins économiques comme l'a déjà fait la politique extérieure. Le même journal rapproche cette nouvelle tendance des clauses religieuses de l'entente américano-soviétique. *Voskresnoe Čtenie* (3) caractérise ainsi la nouvelle orien-

(1) *Irénikon*, 1933, p. 174.
(2) *Vozroždenie* du 17 juillet 1933.
(3) 13 janvier 1934.

tation : « Les personnes faisant montre de leurs convictions religieuses doivent certes renoncer à faire, sous le régime soviétique, ce que l'on appelle une carrière personnelle, mais on ne leur enlève plus le morceau de pain quotidien ».

23. — Les campagnes antireligieuses.

Les fêtes de Pâques et de Noël ont donné lieu aux manifestations qu'il serait fastidieux d'énumérer encore. La propagande anti-pascale a insisté sur le mal que le chômage des fêtes religieuses pourrait faire à l'œuvre de la construction socialiste, à la campagne surtout. Les conférences antireligieuses devaient viser surtout la jeunesse, afin de l'empêcher d'assister aux services religieux. Des éditions de science matérialiste sont venues apporter de nouvelles lumières sur les origines des fêtes chrétiennes (!) Détail curieux : l'arbre de Noël antireligieux n'ayant pas encore été inventé, les autorités bolchéviques se contentent d'interdire le commerce des arbres de Noël. Les magasins du *Torgsin* cependant avaient l'autorisation d'en vendre aux étrangers et la population indigène en a profité pour s'approvisionner clandestinement.

24. — Quelques faits.

La presse politique soviétique parle beaucoup moins ou même presque pas de la pratique antireligieuse. *Kurjet Wilenski* (1) raconte qu'il ne reste à Moscou que quatre-vingt petites et misérables églises au lieu des sept cents d'antan. Les autres sont détruites et les travaux de destruction donnant le change aux touristes leur font croire à des constructions nouvelles. Dans tous les grands centres industriels, tel Charkov, on ne pourrait guère trouver d'église. A Léningrad non plus. Le fait s'expliquerait surtout par la pauvreté de la population qui ne peut plus entretenir ni les édifices ni le clergé pour les desservir. Dans les nouvelles

(1) 27 mars 1933.

villes bolchéviques *Magnitorsk*, *Stalinsk*, il n'y a pas d'églises du tout.

Le musée de la cathédrale de Kazan, à Léningrad (1), a reçu, entre autres acquisitions, un « paradis bouddhiste », construction atteignant les dimensions d'une maison à deux étages, avec plus de quatre cents personnages.

La SVB aurait décidé la construction d'un musée antireligieux « des miracles », à la Laure Alexandre-Nevsky de la même ville. On y ferait voir des revenants, fantômes, icones miraculeuses, etc.

Quelques détails encore sur les travaux de restauration du Kremlin, de Moscou. Sous la direction d'Igor Grabar, on s'est jusqu'à présent occupé de l'extérieur des édifices (cathédrales de l'Assomption de l'Annonciation, de l'Archange Saint-Michel, Ivan Velikij et les murs de l'enceinte). Ces travaux terminés, on entreprendra la restauration de l'intérieur des édifices. Au même endroit, nous annoncions, dans notre dernière chronique, le projet d'élever un édifice soviétique sur l'emplacement de l'ancien monastère Simonov. *Izvestija* (2) donne sur lui quelques précisions. Toute la région est devenue très industrielle et porte le nom de bourg de Lénine *Leninskaja Sloboda* et aura son palais de culture (le journal fait remarquer que certains monuments de l'ancien monastère ont été épargnés). Le « petit théâtre » a été inauguré dernièrement, en attendant « le grand » pour quatre mille spectateurs. On y ajoutera un édifice de club, avec auditoire, observatoire, bibliothèque, maison de la technique, radio, cité pour enfants, restaurant. Le tout serait achevé pour novembre 1934. Le journal se plaint de ce que le « petit théâtre » n'attire guère le public, tout en étant destiné à combler le vide entre les mondes théâtral et prolétaire de Moscou.

DOM C. LIALINE.

(*A suivre*).

(1) *Irénikon*, X, 1933, p. 175.
(2) *Izvestija* (8 octobre 1933).

Notes et Documents.

L'ESSAI DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE DE M. BERDJAEV (1).

M. Berdjaev, dont nos lecteurs ont eu l'occasion d'apprécier la subtilité et la pénétration de pensée a fait en philosophie une tentative comparable à ce que Lobacefskij a fait jadis en géométrie : rompre avec l'idéologie traditionnelle et voir à quelles conséquences on arrive. Au lieu de faire de la « philosophie rationnelle », M. Berdiaev inaugure donc la « philosophie de l'esprit libre »

L'essai tenté ici est donc basé sur des principes tout nouveaux. Dans tout cet ouvrage on ne trouvera jamais un problème posé ni une solution développée ; M. Berdjaev s'attache à mettre en lumière ce que chaque question présente de problématique, d'angoissant, de torturant, ou même « de vampiresque » : c'est ce qu'il appelle la philosophie existentielle. « La pensée dans mon être intérieur, dit-il, est celle d'un homme qui se pose des problèmes, sans être celle d'un sceptique. Pour la solution de ces problèmes de l'esprit, ou plutôt de l'unique problème des rapports entre l'homme et Dieu, il ne peut y avoir de secours extérieur. Ici aucun *staretz*, si avancé soit-il dans la vie spirituelle, ne pourrait venir en aide. Tout le problème réside dans le fait que je dois découvrir moi-même ce que Dieu m'a caché. Dieu attend de moi un acte de liberté, une création libre » (p. 23). « Mon but, ajoute-t-il, est moins de leur (les problèmes) donner une solution systématique que de les poser plus vigoureusement (en russe, dans toute leur acuité) devant la conscience chrétienne (p. 24) ».

Cet ouvrage se divise en dix chapitres : Esprit et nature. Symbole, Mythe et Dogme. La Révélation, la Foi. La liberté de l'esprit.

(1) Nicolas Berdjaev. *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne.* Collection des « Écrivains religieux étrangers ». Paris, Édit. « Je sers », 1933 ; in-8, 380 p. 24 fr. fr. Le sous-titre n'est pas dans l'original.

L'ouvrage russe dont celui-ci est la traduction a été écrit il y a huit ans et publié sous le titre de *Philosophie de l'Esprit libre. Problématique et apologie du christianisme.*

Le Mal et la Rédemption. Dieu, l'homme et le Dieu-Homme. La Mystique et la voie spirituelle. La Théosophie et la Gnose. Le développement spirituel et le problème eschatologique. L'Église et le monde.

Le premier problème consiste *à saisir* l'esprit, non pas à *le définir* ; partout où nous saisissons la nature, la « substantification », c'est-à-dire la passivité et la nécessité, nous ne saisissons pas l'esprit, mais lorsque nous nous défaisons de nos idées naturelles, alors nous concevons l'esprit. « L'esprit est liberté. La nature de l'esprit est l'opposé de la passivité et de la nécessité ; c'est pour cette raison que l'esprit ne peut être substance. La conception aristotélique de Dieu, comme acte pur, prive justement Dieu d'une vie intérieure active et le transforme en un objet figé. Il n'y a plus de puissance en Dieu, c'est-à-dire plus de source de mouvement et de vie » (p. 26). L'application de cette théorie au dogme est la suivante : « Le procédé de « substantification » des métaphysiciens et des théologiens, le fait d'objectiver et d'ériger en absolus certains moments du développement spirituel et certains aspects de la vie spirituelle, ne peut donner la signification parfaite à laquelle prétendent les dogmes de la foi. Ceux-ci ne sont ni une métaphysique, ni une théologie, mais des faits d'expérience spirituelle et de vie spirituelle » (p. 29). Remarquons que, du point de vue catholique, ce serait une grande erreur de dire : les dogmes ne sont ni des *vérités* métaphysiques, ni des *vérités* théologiques mais *seulement* des faits d'expérience spirituelle. C'est la conclusion, inadmissible du point de vue chétien, à laquelle arrive M. Berdjav : « C'est dans l'expérience et le monde spirituel et non dans l'expérience psychique et le monde naturel que se joue et se déroule le drame de l'être, les relations entre Dieu et l'homme, entre Dieu et le monde » (p. 44). Ainsi « le dogme de la consubstantialité du Fils avec le Père est non une doctrine, mais l'expression d'un fait mystique indispensable à ma vie » (p. 96).

Tout ceci ne supprime pas la révélation et la foi au sens traditionnel pour M. Berdjaev, qui entend rester un fils soumis de l'Église orthodoxe ; mais, à côté d'elles, il y a une révélation spirituelle et une foi spirituelle, qui quoique d'une catégorie irréductible au domaine naturel, ne sont pas du domaine surnaturel. Or cette distinction détourne lc sens du mot révélation et en fausse la notion, Q'on en juge :

« La révélation est une transformation de la conscience, une modification de sa structure, une formation de nouveaux organes orien-

tés vers un autre monde ; elle est une catastrophe de la conscience. Elle opère un changement dans les rapports réciproques du subconscient (ou du supraconscient) et du conscient ; elle insère la sphère du subconscient dans la conscience » (p. 115). « La foi est un acte de liberté d'esprit, elle est l'œuvre d'une élection et d'un amour libre. Aucune réalité visible, objective ne peut ne contraindre à l'acte de foi qui est une invocation du monde spirituel, mystérieux intime, s'ouvrant à la liberté et se fermant à la nécessité » (p. 122). ... Plus loin nous lisons encore : « Dans la vie originelle de l'esprit, la foi suppose une immense activité et une intensité créatrice infinie » (p. 124) ... « La foi est un acte de liberté d'esprit ; sans liberté, il ne peut y avoir de foi. C'est par cela même que la foi se distingue de la connaissance, mais celle-ci suppose aussi une foi, c'est-à-dire une intuition primitive de la réalité vers laquelle l'esprit se dirige et qu'il se choisit » (p. 125).

Ici nous touchons au procédé dialectique cher à M. Berdjaev : il consiste à prendre le contrepied des idées courantes, ainsi la foi n'est plus une espèce de connaissance, la foi n'est plus une adhésion motivée par l'autorité de celui qui propose une vérité, c'est un mouvement libre de l'esprit qui conditionne toute connaissance, une espèce d'intuition créatrice du réel. Cette transposition de la notion de foi dans le domaine de l'esprit ou de la liberté, conduit à des contradictions qui sont la négation de la révélation.

Voici un exemple : nous admettons que la révélation est complète et ne se renouvelle pas, M. Berdjaev admet en outre que, dans le domaine de l'esprit, (opposé au domaine rationnel) elle se renouvelle continuellement, car « la révélation est vie, elle est un processus théandrique dirigé vers l'infinité du monde spirituel, et non l'enseignement de vérités abstraites et de formules figées » (p. 133). Qu'est-ce que cela signifie ? Y a-t-il des vérités nouvelles qui se dévoilent à notre expérience religieuse, comme le pensent les modernistes. M. B. le nie et répudie le modernisme, mais il affirme pourtant « qu'une nouvelle révélation est en principe possible dans le christianisme » (ibid.). Comment se produira-t-elle ? Lorsque « une plus grande mobilité apparaîtra dans l'organisation de la conscience humaine », c'est-à-dire, lorsque naîtra « une conscience cosmique » remplaçant la conscience individuelle et qui en s'adaptant à la vérité par des intuitions nouvelles crée un accroissement de vérité révélée. M. B. entrevoit cette possibilité sans l'appliquer à un fait concret.

* * *

Jusqu'ici M. Berdjaev a établi, je n'oserais dire les notions fondamentales de son système, mais plutôt les attitudes primordiales de l'homme spirituel dans ses rapports avec Dieu ; il examine ensuite certains problèmes particuliers. Nous en signalerons quatre : la liberté de l'Esprit ; le Mal et la Rédemption, Dieu, l'homme, et le Dieu-homme ; l'Église et le monde.

Pour M. Berdjaev, on ne peut comprendre la liberté que si on entre dans sa « dialectique tragique » (p. 149) : « La vie individuelle ou sociale est soumise à la vérité et au bien par la contrainte. Que cette vérité soit théocratique, papale, impériale ou communiste, la liberté de l'esprit y est également rejetée et il ne subsiste aucune possibilité de choisir librement la vérité et le bien » (p. 151). En réponse à cette antinomie, l'auteur affirme que la véritable liberté a sa source dans Dieu le Fils (p. 154) : seul, un acte participant à la liberté du Christ dans l'œuvre de la Rédemption est libre et la participation par l'esprit au Christ libère l'acte humain.

Le problème de la Rédemption suppose de la part de Dieu un sentiment « vampiresque » : Dieu réclame l'expiation d'une victime : Dieu peut donc ressentir de la colère et s'apaiser par le sacrifice de son Fils ; or Dieu est immuable, « il est donc impossible de concevoir rationnellement le mystère de la Rédemption, pas plus qu'aucun autre mystère de la vie divine » (p. 189). Aussi « la venue du Christ et la Rédemption ne peuvent être saisies spirituellement que comme une continuation de la création du monde, comme le huitième jour de la création, c'est-à-dire comme un processus cosmogonique et anthropogonique, comme la manifestation de l'amour divin dans la création, comme un nouveau stade dans la liberté de l'homme » (p. 193). Ces affirmations enlèvent au dogme son sens traditionnel et reflètent le sens qu'il a pour l'auteur, comme il le dit d'ailleurs fort bien lui-même; il écrit « une philosophie, ou mieux une phénoménologie de la vie spirituelle » (p. 30). Mais cette phénoménologie même est bien subversive.

Ceci est plus net encore dans le chapitre suivant intitulé : Dieu, l'homme et le Dieu-homme. « Le phénomène originel de la vie religieuse est la rencontre et l'action réciproque de Dieu et de l'homme, le mouvement allant de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu » (p. 205). Si nous comprenons bien cette affirmation répétée sous mille formes différentes, les unes plus hasardées que les autres, nous avons l'intuition du théandrisme et de là découle que la conscience spirituelle que nous avons de l'humain et du divin en nous est une donnée primordiale et pas seule-

ment une connaissance rationnelle : ici s'ouvre devant M. Berdjaev les perspectives attrayantes de la mystique allemande, des Eckart et J. Boehme, avec les notions de *Ungrund* et la *Sophia.* Il conduit sa pensée en terminant par une formule destinée à faire comprendre le sens de la vie : « Dieu attend de l'homme une libre réponse à son appel, la réciprocité de son amour et sa coopération créatrice dans la victoire sur les ténèbres du non être » (p. 225). Il faut une initiation spéciale pour saisir les développements de cette idée : on est tout heureux de trouver, au terme du chapitre, un paragraphe IX où l'auteur écrit quelques pages d'une grande clarté et d'une rare puissance sur les deux courants qui s'affrontent dans le monde, le christianisme ascétique et le christianisme créateur.

Dans le dernier chapitre M. Berdjaev ira même plus loin : il avait dit que « l'esprit (c'est-à-dire la liberté) est un devenir créateur » (mieux, une élaboration créatrice, *stanovlenie*) (p. 28) et plus loin : « la création du monde n'est pas achevée » (p. 322), « un développement créateur dans le monde est possible, parce qu'il existe une source abyssale de la liberté jaillissant d'une profondeur ineffable » (p. 323). A la lumière de ces principes il définit l'Église comme il suit : « L'Église n'est pas une réalité existant parallèlement à d'autres ; elle n'est pas un élément dans le tout historique et universel ; elle n'est pas une réalité objective, divisée. L'Église est tout, elle constitue toute la plénitude de l'être, de la vie du monde et de l'humanité, mais dans un état de christianisation » (p. 348) ... « L'Église est le *cosmos* christianisé. Le Christ pénétra dans le *cosmos* et y fut crucifié et y ressuscita et tout se modifia et se renouvela. Tout le cosmos suit son chemin de crucifixion et de résurrection » (p. 349). « L'Église est dynamique, elle est un processus créateur » (p. 355). Partant « nous sommes obligés d'admettre que tout ce qui constitue l'être authentique, sa plénitude, fait partie de l'Église et que, seul, le non-être demeure en dehors d'elle. Toute la création authentique de l'homme rentre dans l'Église, comprise au sens intégral et cosmique. Le problème consiste à savoir si l'homme est appelé uniquement au salut, ou bien s'il a également pour mission la création. Pour le salut de l'âme, le processus créateur de la vie n'est pas indispensable ; la liberté créatrice de l'homme est nécessaire, non au salut, mais au Royaume de Dieu ; elle est nécessaire à la transfiguration du monde » (p. 358). Cette Église est, par nature, une et unique (p. 364), mais elle n'a assurément de commun avec l'Église du Christ, que le nom que M. Berdjaev lui attribue.

Ici on peut mesurer la distance qui sépare les idées de M. Berdjaev des idées catholiques, qui sont celles des Pères et celles des sept premiers Conciles. Il pose des définitions nouvelles s'appliquant dans un sens spirituel aux vérités révélées et quant aux notions philosophiques qui sont à leur base : la liberté, la vie, la création, il leur donne un contenu philosophique qui rappelle étrangement les notions bergsonniennes de liberté, d'élan vital, d'évolution créatrice. M. Bergson n'est cependant cité qu'une fois à la page 139 et encore sans référence. Les apparences de parenté entre les idées des deux auteurs ne permettent pas de conclure à une dépendance ; ce qui est indéniable, c'est la parenté de leurs méthodes. Le postulat de toute philosophie est que tout est détermination. M. Bergson nie ce postulat et arrive à étayer une philosophie, où l'on n'étudie pas les degrés d'être mais les degrés d'indétermination ou de liberté dans l'action physique, la vie, et la connaissance. M. Berdjaev fait une tentative semblable, d'un point de vue légèrement différent. Il est admis que les êtres réels sont des substances : en niant ce principe, il arrive à construire une nouvelle philosophie religieuse qui est en somme un système d'idées purement logique, un jeu d'esprit, pourrait-on dire. Cette dialectique serait inoffensive si elle faisait appel à des termes nouveaux. Comme, au contraire, elle emprunte le langage traditionnel, elle crée des confusions, des erreurs chez les lecteurs et l'impression fallacieuse d'atteindre le fond des choses là où elle décrit seulement leur aspect psychologique, leur retentissement en nous,

Dom TH. BELPAIRE.

L'APPEL DES RACES AU CATHOLICISME

Le problème de la réunion des Églises, ainsi que d'autres problèmes religieux modernes, ont souligné un aspect important de la catholicité de l'Église. Comme elle s'est libérée du judaïsme pour être prêchée aux gentils ; comme elle s'est libérée de beaucoup de conceptions romaines pour s'accommoder aux barbares, ainsi à tous les tournants de son histoire, l'Église du Christ s'est révélée une réalité transcendante à tous les particularismes. Devant les civilisations lointaines à même d'embrasser le christianisme, et devant les perspectives de rapprochement des chrétiens désunis, beaucoup se demandent jusqu'à quel point il importe pour les Occidentaux, de se méfier de leur culture. « La culture gréco-latine est-

elle le véhicule nécessaire de la religion catholique ? » « Si l'Église catholique est latine, dans sa langue, dans ses traditions, dans son esprit, c'est une Église locale, qui de ce fait n'a pas les caractères de l'universalité et ne saurait légitimement se présenter pour tous comme l'Église du Christ », spécialement pour ceux qui n'ont rien de commun avec les traditions latines. La question est ainsi formulée par le R. P. Charles Bourgeois S. J., dans un petit tract d'aspect modeste, mais riche et substantiel. Il n'est que la continuation d'un premier fascicule, qui a été analysé et résumé ici-même il y a un an (1). Comme alors, nous y ferons de larges extraits.

« En principe, dit le P. Bourgeois, l'Église catholique n'est attachée à aucune culture; elle fait siennes les paroles ardentes de l'apôtre des nations : « Il n'y a plus de Juif, ni de Grec, d'esclave ni d'affranchi ; ... je me suis fait juif avec les Juifs, incirconcis avec les incirconcis, tout à tous afin de les sauver tous ».

« Au temps où l'empire romain représentait tout le monde cultivé connu, la culture de l'Église catholique, qui en héritait, avait bien le droit de se présenter comme universelle ; mais aujourd'hui, il en va autrement : non seulement les cultures orientales de cet empire, depuis le XIe siècle, se sont séparées de l'Église catholique, la laissant renfermée dans ses traditions occidentales, mais de grandes civilisations, comme celles de l'Inde et de la Chine, sont apparues, et représentent un facteur non négligeable de l'Universalité humaine. Cette absence des cultures orientales dans l'Église catholique explique en partie pourquoi on a plutôt considéré l'universalité dans l'Église d'un point de vue que l'on peut appeler géographique : en tous pays se trouvent des catholiques, des églises catholiques dont l'unité est bien visible : même foi, mêmes rites même langue liturgique, même discipline ». On lit parfois dans les manuels de religion « que l'Unité de l'Église se voit à ce que, à Sydney, à Pékin, comme à Rome, se célèbrent les mêmes offices, dans la même langue, avec le même appareil extérieur ».

Que pareille conception soit, non point l'universalité, mais une manière d'extension du particularisme, voilà qui n'est pas difficile à comprendre. De même que saint Paul, luttant contre les judaïsants, affirmait l'universalité de l'Église en déclarant qu'il n'était nullement nécessaire de se faire « naturaliser » juif pour être chrétien, ainsi il importe que les apôtres modernes établissent qu'il ne faut

(1) Les Conclusions d'un apôtre de l'Union en Russie subcarpathique, *Irénikon*, janvier-février 1933, p. 68-66.

point de « naturalisation » latine pour être catholique. Au début du christianisme, les communautés se composaient en majeure partie de juifs ; un peu plus tard, le christianisme était encore une religion de parler grec ; enfin, plus tard encore, la langue latine y prit une place très importante, et une « culture » religieuse latine se forma. A la distance de vingt siècles, on comprend sans peine que le chrétien ne soit « ni juif, ni grec ». Disons, aussi pleinement et aussi audacieusement, qu'il n'est « ni latin ».

« ... On est amené à concevoir, continue le R. P. Bourgeois, une unité plus large que la pure uniformité : un universalisme culturel. — Qu'entendre par ce mot ? L'universalité d'une institution se reconnaît au fait qu'elle est apte à répondre aux besoins et aspirations du grand nombre. Plus les individus sont divers, plus variés leurs goûts et leurs tendances, et plus l'institution réalise son universalité, si elle sait donner satisfaction à tous. Sans doute, cette institution doit être une ; mais elle ne doit pas pour cela opérer un nivelage, une uniformisation : elle ne garderait pas ce caractère malléable et divers qui entre dans la notion même d'universalité, elle brimerait les uns, fausserait la nature des autres, centraliserait arbitrairement sous prétexte d'unifier. Or, lorsqu'il s'agit d'une institution religieuse comme est le catholicisme, le caractère universel doit encore paraître plus éminent qu'en n'importe quelle institution humaine ; de par ses origines divines, de par ses buts essentiels, le catholicisme vise tous les hommes ; mais son message spirituel n'atteint ces hommes qu'à travers les civilisations les plus diverses. L'Église va à la rencontre d'hommes groupés en races, en cultures originelles maintenues en une évolution définie par la race elle-même, races qui furent toujours la cellule initiale autour de laquelle se formèrent les religions primitives. Mais alors que ce mouvement s'égarait, lorsqu'il faisait de la religion l'affaire exclusive du clan ou de la tribu, le message chrétien déborde tout exclusivisme, et cependant s'adapte aux distinctions de races ou de cultures, comme à des développements naturels, voulus de Dieu. De sorte que l'universalité de l'Église s'adresse à tous les hommes non pour les réduire à une seule culture soi-disant reconnue pour universelle, mais pour adopter ces civilisations variées et en composer son universalisme. On ne reconnaîtra pas tant l'Église universelle à l'uniformité de ses manifestations extérieures dans toutes les parties du monde, qu'à l'accueil qu'elle sait faire aux cultures différentes, leur offrant en sa maison place toujours aussi habitable, hospitalité également sincère. L'universalité ainsi comprise répond à un besoin très pro-

fond que nous avons nommé : l'Appel des Races. Ces Races appellent ».

* * *

Si les diverses civilisations, ainsi développées en dehors du christianisme, doivent être considérées dans tous leurs bons éléments comme un don de Dieu, comme un talent qu'il faut mettre à profit, combien plus faudra-t-il respecter le développement culturel des chrétientés séparées, dans lesquelles non seulement la nature mais même la grâce du Christ et les mystères de notre christianisme ont été des ferments précieux de vie, et ont laissé profondément leur empreinte ? Si les positions de ces églises ont si étonnamment survécu, « c'est qu'elles ont, par l'éducation des générations nouvelles, pris racine dans le sol ; elles ont subi le sort des races, et d'individuelles, contingentes et abstraites qu'elles étaient, elles (ces Églises) sont devenues peu à peu, pour ces races, l'expression spirituelle, la synthèse de toutes leurs gloires, leur drapeau. Elles ont acquis en route des éléments nouveaux, éléments d'histoire, de héros nationaux, de victoire et de défaites de la race, qui peu à peu ont accru leur contenu positif jusqu'à faire oublier, pour la grande masse des adeptes, leur caractère primitif de rupture et de révolte. Nous qui nous occupons aujourd'hui de ce problème, n'avons plus affaire aux auteurs du schisme ou de l'hérésie, ni même à leurs élèves, mais aux lointains descendants du peuple qui a hérité de leurs opinions ; ce qui situe le problème tout autrement. Chez les auteurs de la séparation c'est la réflexion qui fut cause du schisme; chez les descendants c'est la race. — Or, dans les éléments culturels groupés autour d'une confession de foi, tout n'est pas nécessairement entraîné dans l'erreur : si le début de telle Église a été marqué par une révolte ou une hérésie, il peut se faire qu'après des siècles des milliers d'êtres y tiennent par amour du sol, par respect pour les ancêtres, par une psychique très profonde et expressive de l'âme nationale... C'est cette voix qu'il faut entendre !

Le pouvons-nous ? — Il faut bien avouer que, du point de vue purement humain, la tâche est difficile. Depuis le Xe siècle, les Églises orientales et occidentales se sont développées chacune dans sa ligne, et l'on peut dire qu'elles sont bien plus éloignées maintenant qu'alors. Du fait de la séparation, leurs cultures ont évolué indépendamment, et ont accués leurs premiers motifs secrets de discorde. Lorsque des groupements restent longtemps fermés l'un à l'autre, les différences vont sans cesse en augmentant, et on se

retrouve un jour en face d'écarts formidables qu'ont accumulés des siècles d'ignorance mutuelle.

On ne peut obvier à cette incompréhension par des suppléances factices : manières liturgiques des Orientaux, sens du culte et de l'ascèse, ne peuvent plus être compris *organiquement* à l'intérieur de l'Église catholique actuelle, parce que ces choses ont besoin d'être vécues en masse, par des manifestations religieuses sociales, et qu'il ne suffit pas de les apprendre théoriquement.

C'est vers ce facteur « race » qu'il faut donc porter toute notre attention ; nous n'avons plus affaire seulement à des querelles théologiques, mais à une division culturelle, étendue à toutes les branches de la vie, y trouvant des sources sans cesse renouvelées, s'y alimentant, devenant ainsi, à chaque génération, plus proche de l'âme de chacun, et affermissant dans la vie des positions qui, au début, avaient pu n'être que théoriques.

Mais alors, le problème si angoissant de la réunion des Églises change d'objet ; nous nous trouvons beaucoup moins, si nous interrogeons le fond des cœurs, devant un refus dogmatique ; les *différences radicales*, principe actuel de la séparation, *deviennent* un *appel* : un appel à l'universalité de l'Église.

Et par là s'intériorise le problème de l'Union. Nous nous apercevons que, pour le résoudre, c'est dans les cœurs qu'il faut porter l'examen. Car la barrière du schisme, c'est l'homme, avec son caractère, sa vie, l'importance qu'il lui attribue, la croyance pratique que ses habitudes s'identifient avec sa foi ; chacun l'élève, ce mur, par les préférences qu'il donne à sa manière de penser, par le mépris qu'il garde pour celle d'autrui.

Voilà où il faut porter la lutte, voilà ce qu'il faut dépouiller. En d'autres termes, il nous faut devenir, nous et nos frères séparés, au profond de nos âmes, des universalistes, ou, ce qui est la même chose, de vrais catholiques.

En fait, l'universalisme culturel suppose d'abord que l'Église n'est pas attachée, d'une manière exclusive, à l'une des cultures du genre humain ; car, si elle était trop solidaire d'une d'entre elles, l'appel des Races serait frustré.

Question délicate... Si elle est claire lorsqu'il s'agit de nationalités, de partis politiques, vis-à-vis desquels l'Église réclame toujours son indépendance, on hésite à tirer les mêmes conclusions vis-à-vis de la culture latine, que l'Église catholique semble bien avoir fait sienne, à plus d'un titre.

Il faut bien reconnaître toutefois que certains peuples se trouvent

dans une impuisance réelle à comprendre l'esprit latin : les critiques massives et presque absurdes que souvent les Russes assènent sur l'Église latine en peuvent être une preuve. Non pas que des intellectuels, des âmes d'élite ne puissent se convertir au catholicisme précisément à cause de son latinisme ; ce sont là des faits individuels, qui n'engagent aucunement la race. Historiquement, le peuple russe s'est toujours montré rebelle à l'idée latine : c'est un fait contre lequel il serait oiseux de se cabrer....

L'universalisme culturel suppose ensuite que les races viennent à l'Église dans leur autonomie et leur richesse propre. Pour cela il faut, en apostolat, aller droit aux éléments représentatifs de la race, retrouver leur compréhension spéciale, originale de l'Évangile, de façon que leurs expressions religieuses soient bien dans la ligne du génie national. Tout ce qui dans l'apostolat donne l'impression d'un déguisement, d'une dénationalisation, est à rejeter ».

Les différences entre les hommes et entre les races sont un fait qu'il ne faut pas chercher à nier ni à supprimer : la vraie sagesse consiste à s'y accommoder, et c'est là le rôle de l'universalité de l'Église. « Les langues du genre humain ont été différenciées ; les mentalités aussi. Il faut bien le reconnaître : en présence des Orientaux, nous nous trouvons devant des compréhensions fort différentes des nôtres.

La chose est frappante dans la question du rite. Dans la psychologie de l'Occidental, et dans la formation qu'il reçoit, le rite n'occupe pas une place principale. On donne le premier rôle aux doctrines, à la formation intérieure, et on estime que celle-là peut s'exprimer dans un rite quelconque. Toute la formation ascétique, disciplinaire a été souvent donnée indépendamment du rite, et les quelques leçons de rite ne sont que des leçons de rubriques. Pour l'Oriental au contraire, à peu près toutes les leçons spirituelles sont données en fonction du rite. Il y voit de précieux symboles, à lui familiers, et ces symboles lui apparaissent riches de toute sa spiritualité, de toute sa religion, bien plus que des idées abstraites.

Séparer du rite la vie intérieure et la connaissance de la religion, c'est déclasser l'Oriental, le dissocier, l'initier à une psychologie qui n'est pas la sienne : comment espérer réussir une éducation qui arrache d'abord le jeune clerc à son milieu ? Retourné chez lui, il n'est plus adapté ; comment pourrait-il être un initiateur religieux, un entraîneur d'âmes, un éveilleur ?

L'Universalisme culturel suppose enfin que les *groupes* entrent dans l'Église en participants *actifs*.

... C'est cela que demandent nos frères orientaux ; se sentir chez soi, dans l'Église, pouvoir y être des créateurs, et non de passifs emprunteurs, ne pas être constamment à la remorque des autres ; et tout cela suppose qu'on accorde à l'idéologie du groupe admis, non aux individus seulement, une place assurée. Et c'est cette place que les orientaux craignent de ne pas pouvoir trouver dans l'Église catholique ».

* * *

Tous cependant gagneraient à cette situation et la grande idée catholique y recevra sa pleine confirmation. « Cette unité que l'on cherche, cette langue commune, cette charité universelle, ce terrain commun où tous les hommes puissent s'unir, mais précisément, le voilà : approfondir dans chaque groupe, non pas son provincialisme, ses haines nationales, ses vanités, son chauvinisme, toutes expressions antireligieuses ; mais sa réalité spirituelle, diverse en chacun, n'est-ce pas imiter ce qui existe au sein même de l'Église catholique où fleurit la diversité des ordres religieux, des caractères individuels, des saints et des mystiques dont pas un ne se répète ? Chacun a son ascèse ; et cette variété, loin de nuire à l'ensemble, est un enrichissement au contraire puisque tous, en restant eux-mêmes, suivant la liberté de l'Esprit, concourent à l'édification du même Corps du Christ.

Revenant à la question que nous avions posée au début : « Faut-il se faire latin, soit de rite, soit d'esprit, pour devenir catholique ? » On peut, on doit répondre : Non.

Sur ce point les Orientaux ne sont fondés à garder aucune défiance envers l'Église catholique, le langage de ses chefs dissipe toute équivoque. Étudier, rechercher ce que l'Église catholique, de par sa mission universelle, peut et veut accueillir des cultures d'Orient, c'est ouvrir la voie à une collaboration franche et cordiale, ne laissant aucune place aux susceptibilités de nos frères séparés ou à leurs soupçons : nous collaborons avec eux, *loyalement*, dans l'œuvre *unique d'intégration* des races au plus Grand Christ. Nous travaillons à la mise en valeur de leur génie, avec désintéressement, sans fausse crainte même quand nous venons à nous apercevoir qu'il diffère notablement du nôtre, heureux de le voir complété en bien des points. Nous travaillons à l'enrichissement du trésor humain de l'Église, par l'apport d'idées et de sentiments nouveaux, que n'ont pas connus les traditions gréco-latines.

Que cet effort vers un universalisme mieux compris soit nécessaire, nous ne pouvons en douter : non seulement les peuples d'Orient,

Slaves, Grecs et autres, séparés depuis dix siècles, le restent parce que leur génie leur paraît étranger à la culture dominante de l'Église latine, mais même les autres, qui depuis toujours appartiennent à l'Église catholique, nous donnent l'exemple de fréquents malentendus ».

Après avoir donné quelques exemples de ces malentendus, surtout relativement aux populations slaves, l'auteur termine par ces conclusions précises et larges :

1. — « Avant d'essayer de résoudre les difficultés théologiques qui ont empêché jusqu'ici les efforts d'Union d'aboutir, avant de discuter la primauté du Pape, de fonder des espoirs sur les décisions d'une réunion conciliaire, peut-être faut-il d'abord résoudre une question préalable, et qui se trouve à la base de toutes les difficultés des Orientaux : comment les cultures d'Orient peuvent-elles avoir, en pratique et non pas seulement en théorie, leur place, normale, active, dans l'Église catholique ? Comme il n'y a pas de difficulté de principe qui s'oppose à cette introduction, que bien au contraire, c'est ainsi, et ainsi seulement, que l'Église catholique entend son Universalité, il faut étudier les difficultés qui se sont opposées dans le passé à cette introduction, et ouvrir la voie large à un meilleur accueil ; créer un milieu favorable au développement de la pensée orientale en lui fournissant la faculté de s'épanouir, suivant son génie propre, au sein de l'Église universelle, en favorisant aussi la connaissance réciproque tant recommandée par S. S. Pie XI.

2. — Les rites antiques et saints d'Orient que l'Église catholique reconnaît sur un pied d'égalité avec le rite latin doivent être envisagés en leur esprit, en fonction de la culture qu'ils expriment, comme un *tout*, qu'on défigure et détruit en en détachant ou négligeant le moindre détail. L'apôtre qui veut s'y adapter ne doit donc pas seulement l'apprendre parfaitement, mais encore en saisir 'esprit, *le sens qu'il prend dans la compréhension des masses* qui le pratiquent, les traditions qui l'ont formé ; sans quoi il risquerait de faire des cérémonies ridicules qui ressembleraient à de la comédie.

3. — Enfin pour ce qui est des Slaves, une place plus large et plus compréhensive leur doit être faite, à l'intérieur de l'Église, leur compétence sérieusement admise. Il importe de donner d'abord à la culture des Slaves qui sont déjà dans l'Église catholique une expression religieuse en conformité avec leurs traditions nationales ; de comprendre, dans le cas des Slaves séparés, combien leurs traditions orientales sont authentiques, fortement liées à leur vie

ecclésiastique et religieuse, capables même de nous apporter des éléments religieux nouveaux, au contact desquels la piété d'Occident pourrait s'accroître et s'aviver ».

MISSIONS ORTHODOXES EN CORÉE

L'effort évangélique de l'Église orthodoxe en Corée est de peu d'importance comparé à ce qu'il est au Japon, en Chine, en Perse, en Amérique. Les résultats numériques obtenus sont relativement minimes : à peine quelques centaines de néophytes au bout des trente-cinq années que la mission existe. Cependant, le rôle informateur d'*Irénikon* nous incite à ne pas passer sous silence la sœur peu fortunée des missions du Japon et de Perse, dont il a été déjà parlé dans cette revue (1). En outre, nous estimons que les notes ci-dessous servent de complément aux renseignements régulièrement publiés par *Irénikon*, où l'histoire des missions orthodoxes tient une place importante (2).

Pour l'histoire de la mission jusqu'en 1925, nous nous sommes largement servi de l'excellent ouvrage du défunt chef de la Mission : Archimandrite Théodose Perevalov : *Rossijskaja duchovnaja missija v Koreë*, Charbin 1926, 176 p., avec 8 reproductions photographiques hors-texte et de nombreux tableaux statistiques. D'autres renseignements furent aimablement communiqués à l'auteur de la notice par le R. P. Paul Afanasjev, missionnaire hiéromoine.

* * *

A la fin du siècle dernier, l'orthodoxie était représentée chez le peuple coréen par des émigrés coréens en Russie, les « Coréens oussouriens », sujets russes, fixés sur le territoire de l'Empire, dans la province Maritime. Ils étaient une dizaine de mille, et depuis le milieu du XIX[e] siècle, professaient le christianisme. En Corée même, une centaine d'« Oussouriens » orthodoxes, rentrés dans leur pays, gravitaient cependant autour du Consulat Général, de même qu'une centaine de russes, militaires, fonctionnaires et marchands. Les uns comme les autres étaient privés de secours spirituels, et

(1) *Irénikon*, 1931, VIII, p. 19-26.

(2) *Ibid.*, 1929, VI, pp. 115, 608 ; 1930, VII, pp. 109, 353-354 ; 1931, VIII, pp. 17-26, 371-372 ; 1933, X, pp. 193-196, 371.

es Coréens retournaient volontiers aux pratiques païennes. Pour desservir les orthodoxes en Corée, et pour aggrandir le troupeau, le Saint-Synode, par une bulle du 2 juillet 1897, approuvée le 4 du même mois par l'Empereur Nicolas II, institua une « Mission orthodoxe en Corée », devant, pour commencer, comprendre un archimandrite, un hiérodiacre et un lecteur. Un catholique de naissance, l'archimandrite-élu Ambroise Gudko, *candidat* de l'Académie Théologique de Saint-Pétersbourg, reçut la bénédiction abbatiale et fut envoyé à son nouveau champ d'apostolat. Seulement, on avait oublié de demander l'avis du gouvernement de Séoul, qui, placé sous le protectorat officieux du Japon, se récusa de délivrer les passeports à l'archimandrite et à ses deux collaborateurs. Ambroise échoua à Nouvelle-Kiev (Novokievsk), un poste de frontière, où une louable impatience, jointe d'ailleurs à un zèle intempestif, le rendirent insupportable. Après s'être morfondu durant deux ans, il fut révoqué en 1899, sans avoir pris effectivement possession de son poste, et invité à s'en retourner à Saint-Pétersbourg. En 1918, revêtu de l'épiscopat, il devait être massacré par la plèbe en délire... Après des pourparlers interminables, les visas, en 1900, furent enfin accordés, et l'hiérodiacre Nicolas Alexeev (1) parvint à Séoul, bientôt suivi par son nouveau chef, l'archimandrite Chrysanthe Scetkovskij, *candidat* de l'Académie Théologique de Kazan. C'est en 1900 donc que les missionnaires russes pénétrèrent sur le sol de l'empire Coréen.

Provisoirement, l'archimandrite et sa suite s'établirent au Consulat Général, où la plus large hospitalité leur fut accordée par le Chargé d'affaires, A.-I. Pavlov, chambellan de S. M. I. et futur ministre plénipotentiaire près l'empereur de Corée. Le 17 février, l'archimandrite procédait à la dédicace d'une chapelle en l'honneur de saint Nicolas. L'arrivée d'un « té-sinbû » russe (grand mandarin, c. à. d. « grand-prêtre », archimandrite) éveilla la curiosité générale, et le salon du Père Chrysanthe ne désemplissait pas. A tous, il prodiguait la bonne parole, et appliquait particulièrement ses efforts à raffermir la foi chancelante des indigènes orthodoxes, qui, après de longues années sans sacrements, firent dévôtement leurs Pâques. Quant aux païens, il fallut déchanter rapidement. D'un naturel nonchalant, instable et curieux, les indigènes écoutaient le Père Chrysanthe, et s'empressaient d'oublier ses enseignements. Le travail s'annonçait lent et difficile. D'ailleurs, avant

(1) Plus tard missionnaire en Chine.

de songer à catéchétiser les Coréens, il fallait entreprendre des travaux d'approche et consacrer le temps à de longs préparatifs. Tout d'abord, l'archimandrite se proposa de traduire en coréen la liturgie, le catéchisme et quelques prières usuelles ; pour cela, il s'adressa au supérieur de la Mission orthodoxe à Péking, l'archimandrite (futur métropolite) Innocent Figurovskij, la Mission chinoise étant à bon droit célèbre par ses travaux scientifiques et liturgiques (1). Il tombait on ne peut plus mal, car la Mission de Péking venait d'être mise au feu et au sang par les « boxers » (2). Un prêtre chinois et deux cents indigènes orthodoxes furent égorgés (leur martyre est solennellement commémoré par l'Église orthodoxe en Chine) et la richissime bibliothèque pillée. L'archimandrite Innocent, occupé qu'il était à panser les plaies de sa bergerie, ne put venir en aide à son collègue de Séoul, et ce dernier, pressé par d'autres besoins, abandonna le projet d'une liturgie coréenne. Avec énergie, il se mit à l'organisation d'une école pour enfants coréens et à la construction de la mission. En 1902, une spacieuse et coquette maison fut édifiée dans le quartier des ambassades. Avec le terrain, elle avait coûté plus de 25.000 yens, somme qui imposait de lourds sacrifices, la mission ne recevant du gouvernement russe qu'une rémunération peu élevée (10.170 Rbs. par an). L'église fut transportée dans une aile du bâtiment, en attendant mieux. Ce « mieux » se fait encore attendre, retardé qu'il a été d'abord par les hostilités russo-japonaises, puis par la Grande Guerre et par le Révolution Russe. On voit que l'archimandrite Chrysanthe fut le véritable créateur de la Mission coréenne. Mais au moment même où, le matériel enfin mis sur pieds, il allait aborder l'apostolat dont il avait la vocation, la guerre russo-japonaise éclata (1904-1905).

On sait que, violant la neutralité de l'État Coréen, sans que d'ailleurs celui-ci ait eu le courage et la force d'élever la moindre protestation, les Japonais y proclamèrent l'état de siège et en expulsèrent *manu militari* tous les sujets russes. La Mission orthodoxe fut confiée à la garde du ministre français ; les missionnaires russes accompagnèrent le plénipotentiaire de Russie jusqu'au port de Tchémulpo, d'où ils furent transportés à Changhaï à bord d'un croiseur français. De là, l'archimandrite Chrysanthe fut rappelé en Russie

(1) La science russe doit beaucoup à la Mission de Péking. Plusieurs de ses missionnaires furent des sinologues et des orientalistes de valeur, tels l'archimandrite Hyacinthe Bičurin, l'hiéromoine Abbacum Čestnoj, etc.

(2) *Kratkaja istorija Russkoj Pravoslavnoj missii*, Péking, 1916, p. 221.

où il fut ordonné évêque-vicaire de Ceboksary. Il mourut deux ans après.

A peine la guerre finie, et quoique ses résultats fussent désastreux pour la Russie, la Mission Coréenne reprit son existence. Dès le rappel de Mgr Chrysanthe, en 1904, un nouveau chef fut nommé : l'archimandrite Paul Ivanovskij, qui avait à son actif un passé missionnaire en Sibérie et les diplômes de la Faculté Orientale de Vladivostok. La guerre l'ayant empêché de prendre aussitôt possession de sa charge, le Père Paul servit d'aumônier militaire. En 1906, il pénétrait enfin en Corée, accompagné par l'hiéromoine Vladimir Skrizalin, ancien missionnaire en Chine, et qui, à part quelques absences, demeura à Séoul jusqu'à la Révolution Russe.

Dès le début, l'archimandrite Paul eut à user de tout son tact et de toute sa fermeté : l'influence russe en Corée n'était plus qu'un souvenir, et les Coréens, végétant encore dans une indépendance fictive, ne s'en souvenaient qu'en mal. D'autre part, le Père Paul dut constater que la Mission a été fort mal gardée par le ministre de France : il la trouva magistralement pillée. Tous ces déboires n'empêchèrent pas le jeune archimandrite (il avait 32 ans, un âge rare pour un abbé mitré, chef de Mission) d'imposer immédiatement un sévère régime cénobitique à ses deux auxiliaires ecclésiastiques, au personnel de la Mission, aux élèves et aux novices (car la Mission possédait maintenant deux novices russes, dont l'un, Perevalov, fut un des successeurs du Père archimandrite). Tout ce monde se mit aussitôt au travail. Les six ans (1906-1912) que le Père Paul gouverna la Mission furent pour elle les plus prospères. Ce grand travailleur traduisit en coréen presque tous les livres liturgiques byzantins (ceux qui en connaissent la complexité peuvent juger du travail que cela représente), le catéchisme et un résumé de l'Histoire Sainte. Cet immense travail, sans être évidemment parfait dans toutes ses parties, est très satisfaisant ; malheureusement, il ne vit pas le jour dans toute son intégrité : divers manuscrits ne sont pas encore édités, faute de ressources. Néanmoins, un résultat primordial était atteint : les indigènes pouvaient dorénavant prendre une part active à la liturgie, célébrée en leur langue. L'archimandrite Paul publia en outre plusieurs ouvrages scientifiques et littéraires en sa langue maternelle. Enfin, c'est sous son rectorat que fut ordonné le premier prêtre orthodoxe indigène : le Père Jean Kan, ancien boursier du gouvernement coréen en Russie. Le Père Paul réorganisa encore les écoles missionnaires et forma plusieurs catéchistes indigènes. Enfin, son attention fut atti-

rée par le chant liturgique, et son adaptation nécessita de grands efforts, à cause même de la traduction de l'office divin en coréen.

Aussi, c'est complètement transformée que l'archimandrite laissa la Mission en 1912 : un décret impérial lui ordonnait d'être évêque de Nikolsk-Oussourijsk, vicariat de l'archidiocèse de la Province Maritime (Vladivostok). Mais, même séparé de la Mission à laquelle il avait consacré tant d'efforts, Mgr Paul ne devait pas s'en désintéresser : le Saint-Synode décida que la Mission de Séoul serait à l'avenir soustraite à la juridiction stauropégiaque pour être confiée à celle de l'évêque-vicaire de Nikolsk-Oussourijsk ; ce statut devait d'ailleurs être modifié à son tour en 1923 (1), par bref patriarcal, ordonnant la fusion de la Mission Coréenne avec celle du Japon qui forme un archidiocèse autonome (2).

Nous ne parlerons pas du remplaçant de l'archimandrite Paul à la tête de la Mission, l'archimandrite Irénarque Semanovskij, cadet d'une famille de nobles ruinés. Il ne se rendit remarquable en rien durant les deux années de son gouvernement (1912-1914), sauf par sa manie de collectionner les bibelots de l'Extrême-Orient, dont il réunit un nombre imposant en un véritable musée qui fait actuellement partie des collections de la Faculté Orientale de Vladivostok. En 1914, il fut transféré au couvent d'Issyk-kul, au fin fond du désert de Turkestan. C'est là qu'il trouva une mort glorieuse, martyrisé par les kirghizes (1918).

La guerre mondiale et la catastrophe russe approchaient, et avec elles, la décadence forcée de la Mission. L'archimandritat ne put être rétabli qu'en 1923. De 1914 à 1917, la Mission fut administrée par des supérieurs intérimaires : le Père Vladimir Skrizalin (1914-1917) et le Père Palladios Seleckij (1917). Le premier nous est déjà connu comme auxiliaire de l'archimandrite Paul ; il fut investi de l'higouménat afin de remplir les fonctions de supérieur de la Mission ; mais, assoiffé d'activité, il ne put se résigner à l'inertie à quoi la guerre condamnait la Mission, et il postula et obtint le poste d'aumônier dans l'armée active. L'hiéromoine Palladios Seleckij, licencié de la Faculté Orientale de Vladivostok, lui succéda. Les trois mois qu'il demeura à la tête de la Mission furent pour elle les plus critiques. La Révolution battait son plein. Les écoles furent fermées. L'esprit révolutionnaire s'étendait au personnel de la Mission,

(1) Mgr Paul était mort depuis 1920.

(2) Nous verrons plus bas qu'à partir de 1929, la Corée est divisée en deux territoires, l'un du ressort de Tokio, l'autre de Charbin.

voire à l'hiéromoine lui-même, homme d'un caractère fantasque. Enfin, en septembre 1917, Mgr Paul se vit obligé de rappeler le Père Palladios et de le remplacer par l'hiéromoine Théodose Perevalov, qui avait déjà passé quelque temps à Séoul et possédait un stage missionnaire.

Depuis lors, peu de changements sont à enregistrer dans la vie de la Mission, dont l'activité est forcément très amoindrie. La Russie n'envoie plus de subsides ; les écoles sont fermées, le personnel très réduit.

En 1918, le Père Jean Kan, prêtre coréen, quitta la Mission et s'en alla à Vladivostok. En 1923, un décret patriarcal soumettait la Mission à la juridiction de Tokio, vu la difficulté croissante de communiquer avec la Russie. Cette même année, l'hiéromoine Théodose reçut la bénédiction archimandritale. En 1924, le coréen Luc Kim, ancien élève de l'École polygotte de Séoul, diacre depuis 1913, fut ordonné prêtre. En 1925, la Mission fêta modestement le vingt-cinquième anniversaire de son existence, et, à cette occasion, l'archimandrite publia le précieux ouvrage dont nous avons parlé au début (1).

En 1929, après douze ans de labeur missionnaire en Corée en qualité de chef de Mission, l'archimandrite Théodose fut transféré à la Mission de Tokio, où il mourut en 1933, âgé de cinquante-huit ans (2). Avec son départ de Séoul, les missions orthodoxes en Corée entrent dans une nouvelle phase de leur existence. Les divisions hiérarchiques russes s'y firent sentir comme ailleurs, quoique, au lieu d'y provoquer des schismes et des difficultés, elles servirent plutôt à agrandir le champ d'apostolat.

Expliquons-nous.

Comme nous l'avons vu, la Mission Coréenne était, depuis 1923,

(1) Entre autres renseignements, cet ouvrage parle de l'état pitoyable de la bibliothèque (environ 3750 volumes dont quelques raretés) et de la sacristie.

Il contient également la liste des hautes personnalités qui ont visité la Mission. Signalons, avant la Révolution Russe : le grand-duc Cyrille-Vladimirovič, le grand-duc Georges-Michajlovič, l'ambassadeur de Russie près la cour du Japon, Mgr Innocent de Péking, Mgr Serge de Lapon, Mgr Jean de Kirensk, Mgr Paul (l'ancien supérieur), les amiraux Skrydlov et Hildebrandt. — Après la Révolution : le baron Saïto, Mgr Serge de Lapon, Mgr Nestor de Kamtchatka, et, à plusieurs reprises, le Bishop anglican de Séoul, D[r] Trollop.

(2) Voir *Irénikon*, X, 1933, page 196.

placée sous la juridiction de l'archevêque (actuellement métropolite) du Japon, lequel, à son tour, dépend du *locum tenens* patriarcal de Russie. Avec le départ du Père Théodose, la mission reçut pour chef l'archiprêtre A. Cistjakov, de Charbin, secondé par le coréen A. Kim, élevé au diaconat la même année (1929). A l'heure actuelle, cette Mission comprend six postes : la mission-mère de Séoul avec son église (plus de 200 orthodoxes), puis Il-san, Marysimi, Kokha, Soun-tchon, et Karugaï ; au total — près de 700 fidèles. Cette mission demeure dans la juridiction de Mgr Serge de Japon, et porte maintenant le nom de « Mission orthodoxe de Corée Méridionale ».

Outre cette Mission, il en naquit dernièrement une nouvelle, la « Mission de Corée Septentrionale ». Son histoire vaut la peine d'être contée. Son existence est entièrement due à un seul homme : M. Paulin A. Afanasjev, ancien élève du séminaire de Kursk, licencié de la Faculté Orientale de Vladivostok. Depuis 1915, il était lecteur à la mission de Séoul. En 1929, il s'établit à Heijo, en Corée septentrionale, à 450 kilomètres environ de Séoul, et, sans argent, sans aide, simple laïc, il y annonça l'Évangile. C'est à Heijo donc que fut le centre d'une nouvelle mission qui, elle, devait dépendre non des autorités ecclésiastiques japonaises, mais du Synode de Karlovcy — les deux juridictions s'ignorent, si elles ne s'excommunient. Pour séparée qu'elle est de sa sœur du Midi, la Mission du Nord n'empiète nullement sur le territoire de la première, et complète même fort heureusement ses efforts dans une contrée où jusque là, l'orthodoxie n'avait pas encore pénétré.

En 1932, la communauté de Heijo s'aggrandit jusqu'à nécessiter la présence continuelle d'un prêtre. Aussi, au début de l'année 1933, Mgr Mélétios de Charbin et de Mandchourie (juridiction de Karlovcy), recevait les vœux monastiques de M. Paulin Afanasjev, qui reçut le nom de Paul, et l'ordonnait prêtre (1).

A l'heure actuelle, la Mission Septentrionale, fondée et dirigée par le Père Paul, comprend trois postes : le centre de Heijo, avec une chapelle dédiée à la Transfiguration de Notre-Seigneur, et les postes de Sen-kiu et de Mak-tchoun ; le troupeau est de 120 Coréens. L'hiéromoine Paul y travaille jour et nuit, dans des conditions extrêmement difficiles ; mais, au prix de ses efforts, la Mission croît et se fortifie. Le philologue orientaliste qu'il est n'oublie pas non plus le travail scientifique.

(1) *Ibid.*, pp. 195-196.

* * *

En résumé, voici l'état actuel des missions orthodoxes en Corée :

I. TERRITOIRE DE CORÉE MÉRIDIONALE.

Ordinaire : Serge, métropolite de Japon.
Missionnaire : Un archiprêtre, un diacre.
Postes : Séoul (église, mission, école) ; Marysimi, Ilsan, Kokha, Soun-tchon, Karugai.
Fidèles : Environ 700.

II. TERRITOIRE DE CORÉE SEPTENTRIONALE.

Ordinaire : Mélétios, archevêque de Charbin et de Manchou-Ko.
Missionnaire : Un religieux.
Postes : Heijo, Senkio, Maktchon.
Fidèles : 120.

TOTAL : Neuf postes comptant 820 indigènes, desservis par 3 missionnaires.

Ainsi, malgré les difficultés matérielles (dont la principale est le manque total de ressources), grâce au zèle d'âmes d'élite, l'effort de l'Église russe en Corée ne discontinue pas, et, pour être modeste, il n'en est pas moins efficace.

Noël 1933. C[te] IGOR A. CARUSO.

ASSYRIENS ORTHODOXES DE L'IRACQ.

Nous avons laissé les orthodoxes-assyriens s'organisant péniblement en exil, aux environs de Bagdad, capitale du royaume d'Iraq (1). Il ne sera pas inutile de dire que, depuis décembre 1931, ils sont gouvernés par un évêque de leur nation.

Pour parer à la pénurie du Clergé et réorganiser la chrétienté assyrienne, le synode de Karlovcy a décidé de faire élire sur les lieux un évêque et de le sacrer. Le choix des Assyriens (qui se nomment eux-mêmes *aissors*) tomba sur Mar-Ivannios. L'évêque-élu fut ordonné à Belgrade par le métropolite Antoine assisté de l'archevêque Hermogène et reçut le titre d'Orumiah et de Salmas'ah (2).

(1) *Irénikon*, VIII, 1931, pages 21-26.
(2) *Ib.*, X, 1933, p. 371.

Avant de regagner son éparchie, Mar Ivannios accorda une interview au reporter du *Carskij Věstnik* (1). Citons ce curieux passage, sans chercher à l'apprécier : « L'union avec l'Église (orthodoxe) est le rêve des assyriens — nestoriens aussi bien qu'uniates. Mais elle est contrecarrée par la politique » ...

I. A. C.

(1) N° 260, 20 déc. 1931.

Bibliographie.

Beaufays, Ignace, O. F. M. — L'Homme-Dieu, 2e éd. Gembloux, Duculot, 1934 ; in-16, XXIV-560 p. 2 cartes.

Si le problème de Jésus tourmente beaucoup d'âmes, il en est un plus grand nombre encore qui souffrent de ne pouvoir reconstituer la vie du Sauveur dans toute sa vérité terrestre. Quel aspect avait-il donc Celui en qui s'était incarné l'éternelle sagesse ? Comment se comportait-il vis-à-vis des hommes, ses frères ? Qui nous le restituera donc tel qu'il apparût ici-bas ? On se prend naïvement à regretter que la photographie et le film n'aient pas été inventés avant qu'Il vint ...

Aymé Guerrin l'a tenté dans un livre qui n'est pas sans mérite. Il a voulu nous montrer « Jésus tel qu'on le vit ».

Marnas a écrit : « Quel est cet homme ? » et son but est le même. Mais on a beau chercher le Maître. Ceux qui s'essayent à nous le donner n'y réussissent pas, quelque louable que soit leur tentative. Après la lecture de pareils ouvrages on reste inassouvi et insatisfait.

Comme Monseigneur Besson, le P. Beaufays intitule son livre « L'Homme Dieu », mais ici il n'y a aucun souci apologétique. L'œuvre est sereine, limpide, d'une clarté de cristal. Elle s'apparente au « Jésus-Christ » du P. Lagrange. Elle est, toutefois, plus souple et plus élégante. Avec un art dont l'effort ne se trahit jamais, le P. Beaufays replace le Christ dans son cadre historique, fait discerner la trame logique des récits, montre l'à-propos des paroles du Maître. L'auteur, on le sait, est un théologien averti ; il connaît admirablement les Écritures et ses séjours prolongés en Palestine l'ont familiarisé avec les choses de l'Orient.

Le P. Beaufays a voulu « rapprocher le Christ de nous ». Il a pleinement réussi. Jésus est vivant dans l'ouvrage sorti de la plume du religieux franciscain. On sent que ces pages ont été longuement méditées. Elles laissent une impression d'achèvement.

On ne saurait assez conseiller la lecture de ce livre. Il renferme une science profonde, bien qu'il soit dépouillé de tout appareil scientifique.

Abbé Dessart.

Chanoine Henri Morice. — La vie mystique de saint Paul. Tome II. L'ascète. L'apôtre. L'homme. Paris, Téqui, 1933 ; in-12, VII-264 p. Fr. 10.

Ce second tome (cf. *Iréniäon* IX, 1932, p. 411) étudie la configuration au Christ chez St Paul (autrement dit, l'ascèse) ; il montre l'« apôtre » au travail et explique les contrastes du caractère de ce saint : bon-sens et paradoxe — réalisme et idéalisme — dialectique et intuition — patriotisme et catholicisme.

Saint Paul fut un grand penseur (l'A. le compare à Pascal, p. 261), mais il fut également un apôtre et un martyr ; ses écrits, pleins d'enseignements théologiques et mystiques, ouvrent d'immenses horizons à nos esprits. Le chanoine Morice analyse pour nous la mystique paulinienne avec maîtrise et nous retrace la ligne idéale d'apostolat de cet infatiguable annonciateur de la bonne nouvelle.

Paul Galtier, S. J. — L'Église et la Rémission des Péchés aux premiers siècles. G. Beauchesne, Paris, 1932 ; in-8, XII-511 p.

Ce travail du savant jésuite qui s'est spécialement occupé du sacrement de Pénitence se recommande tout naturellement à ceux qui s'intéressent à l'histoire du christianisme des premiers siècles et à l'histoire des sacrements.

Disons de suite que le ton général de polémique et, en particulier, les attaques dirigées contre M. Poshmann, laissent au lecteur une impression de malaise, et ajoutons que le distingué professeur de Breslau n'a pas eu beaucoup de peine à se justifier en faisant le compte-rendu du présent ouvrage dans *Theol. Rev.* 32 (1933), 259-267.

L'A. divise son étude en deux parties : la première traite de la valeur de l'absolution aux premiers siècles et combat la thèse selon laquelle la réconciliation publique des Pénitents n'aurait été qu'une sorte de levée d'excommunication, ce qu'on appellerait aujourd'hui l'absolution d'une censure. Le caractère sacramentel de la réconciliation paraît avoir été vraiment prouvé par ce travail et il est permis d'espérer que sur ce point la controverse ne tardera pas à prendre fin.

Suit un appendice sur la crise pénitentielle au IIIe siècle,synthèse et mise au point d'articles déjà parus dans diverses revues. L'A.y combat l'identification de l'édit de Calliste dont parle saint Hippolyte avec l'« édit péremptoire » du *De prescriptione* de Tertullien, et il propose sa théorie sur les péchés incurables dans Origène.

La deuxième partie traite de la Pénitence privée aux premiers siècles et c'est à ce sujet que l'A. a été l'objet des attaques les plus vives ; cela se conçoit aisément, hâtons-nous de le dire, car, vu le peu de documents que nous possédons, chacun émet des hypothèses pour combler les vides laissés par l'histoire, et, sans prendre parti dans le débat, on peut se demander dans ces conditions si jusqu'ici une solution vraiment satisfaisante a été donnée au problème.

Il semble que la critique la plus grave que l'on puisse faire à l'A., c'est, qu'à part les trois premiers siècles et peut-être quelques brèves allusions

de-ci, de-là, il s'en tient uniquement à l'Occident et néglige les sources orientales. Peut-être que, sur bien des points, les Pères orientaux lui auraient fait modifier ses hypothèses et lui auraient ouvert des horizons nouveaux.

Cela ne détruit en rien le mérite du livre, qui, s'il doit être amélioré sur bien des points, n'en constitue pas moins le résultat d'un effort sérieux de synthèse sur la Pénitence aux premiers temps de l'Église. Espérons qu'il sera le point de départ de nouveaux travaux qui apporteront encore plus de lumière sur cette difficile question théologique et historique. D. A. H.

Ph. E. Legrand. — Saint Jean Chrisostome. *1er volume :* **Contre les détracteurs de la vie monastique.** *2e volume :* **Exortation à Théodore, Lettres à Olympias.** Bibliothèque patristique de spiritualité. Paris, Lecoffre, 1933 ; in-16, 236 et 326 p.

Les pièces publiées par M. Legrand dans ces deux volumes sont des plus intéressantes. Avant chaque série, une introduction brève mais précise permet au lecteur de retrouver l'atmosphère qui entoura la composition de la pièce, de se remémorer l'avènement auquel il est fait allusion : mépris des moines, retour scandaleux au monde de Théodore, exil de S. Jean Chrisostôme et malheurs d'Olympias. La lecture de ces morceaux de choix, traduits en un français impeccable, sera pour beaucoup un réconfort. Les lettres à Olympias entre autres, qui prêchent l'espérance, la volonté et le courage sont des pages qu'il faut méditer. X. X. X.

O. Casel, O. S. B. — Jahrbuch für Liturgiewissenschaft in Verbindung mit Prof. Baumstark und Prof. Mayer. X. und XI. Band. 1930 et 1931. Munster-en-W., Aschendorff, in-8, 427 et 453 p. **Registerband** zu den 10 ersten Bänden (1921-1930). 1933. Ibid., in-8, 48 p.

Le *Jahrbuch* des Pères bénédictins de Maria-Laach se poursuit avec la même régularité et est toujours d'un remarquable intérêt. Nous ne nous étendrons pas sur les mérites de cette publication universellement estimée dans le monde des études liturgiques. Nous croyons mieux faire en énumérant les contributions qui y ont paru ces deux dernières années en y joignant de brèves remarques.

Tome X. P. Siffrin O. S. B. : *Deux feuilles d'un sacramentaire en écriture irlandaise, du VIIIe s., provenant de Ratisbonne* (p. 1-39). Elles contiennent comme grande particularité des « *orationes et praeces inter ieiunia sexagissimae diebus dominicis* et semblent faire partie d'un sacramentaire dont est issu le *Missale francorum.*

A. Dold O. S. B. *Fragments d'un missel plénier, en écriture bénéventaine du Cod. Vat. lat.* 10645, *écrit vers l'an* 1000 (p. 40-55). Ceux-ci nous présentent, entre autres, une chose bien rare en Occident : une *MIS(SA)IN ASSUMPTIONE SCI HELIE.*

P. Brow S. J. : *La communion aux trois derniers jours de la semaine sainte* (p. 56-57). L'A. fait aussi une petite digression sur la communion sous les deux espèces aux Ve et VIe s., et adopte l'interprétation de M. Andrieu sur le fameux texte de Gélase I : *Divisio unius eiusdem mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire,* lui donnant un sens egénéral.

A. Mayer : *Liturgie, Romantisme et Restauration* (p. 77-141). 1) But et délimitation. 2) L'art romantique. 3) La poésie religieuse du romantisme. 4) La piété romantique et la liturgie. La piété romantique est *subjektif stimmungshaft, undogmatisch, gemeinschaftslos im Sinne der Liturgie.* 5) Romantisme et Restauration (en Allemagne). L'A. établit nettement leur relation et leur différence essentielle. 6) L'art des *Nazarener.* 7) *Repristination* et *Historismus.* 8) *Die religiöse Stimmung der Restauration.* 9) Restauration et liturgie. Voici comment l'A. caractérise cette époque : Etrangers à l'essence de la liturgie, les fidèles s'isolent au lieu de se sentir les membres organiques de la communauté sainte. On remarque en outre une concentration apologétique autour de la réalité visible de l'Église, une mise en avant unilatérale de son caractère juridique, une grande estime pour son organisation fortement centralisée, un oubli de son essence comme institution cultuelle pour le salut ; au centre de la notion de l'Église et de la piété ne se trouve pas le *Corpus Christi.* 10) Germes de l'avenir. Ceux-ci étaient préparés par la rupture des ponts entre l'Église et le monde, par la prise de conscience, rare encore, des valeurs liturgiques, favorisée par l'élément romantique qui persévérait pendant la restauration, par l'historicisme scientifique, le retour aux sources.

On souhaiterait la publication séparée des articles de M. Mayer, dans lesquels on voit partout un main de maître (cf. *Irénikon* VIII, 1931, p. 779). De telles études permettront à nos frères séparés de comprendre la genèse de la mentalité catholique contemporaine par rapport à la liturgie.

Parmi les Mélanges nous intéresse spécialement l'explication du Trisagion par le P. Engberding : conjonction d'une prière de louange et d'une prière de demande.

T. XI. O. Casel : *Une expression cultuelle orientale dans une refonte occidentale* (p. 1-19). Dans la langue religieuse hellénique *λογικός* et *πνευματικός* étaient souvent synonymes, tandis que *ratio* et *spiritus* des romains étaient essentiellement distincts, si pas opposés. L'A. étudie la signification de *rationabilis* (*hostia* = *λογικὴ θυσία*) chez S. Ambroise et dans le *De Sacramentis* ; ici le terme apparaît en union avec *incruentus* (*ἀναίμακτος*), *purus* (*καθαρός*), *immaculatus* (*ἀμίαντος*, *ἄσπιλος*, *ἄμωμος*), tout comme dans la langue grecque antérieure et contempotaine. A l'aide de textes grecs, il prouve que le sens est celui des liturgies orientales : spirituel-*πνευματικός*. Dans le *Quam ablationem* du canon romain *rationabilis* n'aurait été introduit que plus tard (peut-être déplacé de l'anamnèse) ; les termes qui l'accompagnent *ratus*, *adscriptus*, *acceptabilis* sont

empruntés à la langue juridique. S'appuyant sur saint Léon et saint Grégoire, l'A. lui donne ici le sens de « correspondant à l'essence (*ratio*), remplissant et représentant vraiment l'essence du culte chrétien ». Le sacrifice *im Geiste* est exprimé ainsi chaque fois avec une autre nuance.

H. Rheinfelder : *A propos du style des oraisons latines* (p. 20-34). Dans les collectes romaines deux types généraux doivent être distingués : La forme plus simple et plus ancienne comme « *Praesta, Dimine...* » et la forme déjà développée avec la proposition subordonnée *Deus, qui....*

O. Casel : *Contributions aux oraisons romaines* (p. 35-45). L'A. trace un parallèle très instructif entre les termes qui signifient le rit (côté extérieur = *actio, mysterium, devotio*, etc.) et la réalité (côté intérieur = *effectus, rerum veritas, opus redemptionis* etc.).

M. Andrieu : *Quelques remarques sur le classement des sacramentaires* (p. 46-66 ; à propos des messes des jeudis de carême).

A. Dold : *Un fragment d'un* Capitulare Evangeliorum, *conservé au monastère d'Engelberg* (p. 67-77). Il indique 39 péricopes, du 4e dimanche de carême à la fête des SS. Philippe et Jacques (1er mai), et du vendredi avant le 1er jusqu'au 7e dimanche après S. Laurent. Le ms. date du IXe siècle.

G. Morin O. S. B. : *Un calendrier poitevin du Xe siècle* (p. 78-93). Remarquons, à propos de la note 7 de la p. 83, que les signes indiquant les classes des fêtes, c. à. d. des croix et triples points, tant noirs que rouges sont encore en usage, avec plusieurs additions, dans les livres liturgiques slaves (*Typicon* et *Psaltir slědovannaja*, le Psautier avec acolouthies). Chez les Russes il y a 5 signes différents qui correspondent aux 5 classes de fêtes (cf. *Irénikon-Coll.*, IV, 1928, p. 312 sq.), chez les Ruthènes il y en a neuf.

A. Dold : *Une ancienne liturgie pénitentielle du Cod. Vat. lat.* 1339 (p. 94-130). Elle contient un *Ordo* de la Pénitence, une messe avec une préface jusqu'ici inconnue et un *Ordo* de la Réconciliation. Il est dommage que l'A. n'ait pu utiliser l'excellente étude du P. J. Jungmann : *Die lateinischen Buszriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932, parue quelques mois avant cet annuaire. L'*Ordo* de la Pénitence est précédée immédiatement des prières de la fin de la messe, c. à. d. : le *Praeceptis*, le *Libera* (avec mention des saints Juvénal, Benoît, Grégoire, Nicolas et Michel), le *Pax Domini*, l'*Agnus Dei III* ; sur la commixtion, une rubrique indiquant clairement qu'il s'agit d'une messe célébrée par un évêque, et deux prières ; deux prières avant la communion et une postcommunion. Qu'il soit permis de signaler à l'attention de l'A. que la rubrique et les 5 dernières prières se trouvent également dans la messe de *Flacius Illyricus* (Migne, *Patrologie latine*, 138, 1332 ss.) avec très peu de variantes. La première des cinq prières (*Hec sacrosancta*) se

rencontre aussi dans Migne, *id.*, 74, 917 C ; 78, 244 C. 250 A. 283 note b ; dans Ephem. Lit., 41 (1927) p. 443 ; dans le sacramentaire d'Amiens (éd. V. Leroquais), lequel contient une quinzaine de prières qu'on retrouve aussi dans l'*Ordo* de Migne, *id.*, 138, 1305-1336 ; puis dans V. Leroquais, *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, vol. I, p. 41 etc. (cf. Tables générales). La deuxième (*Sancti sanguinis*) : Migne, *id.*, 78, 250 B ; la cinquième (*Quod ore*) : Migne, *id.*, 78, 984 C (*Ordo Rom.* IV) et 105, 1332 D (*Eclogae d'Amalaire* à la fin desquelles correspond l'*Ordo IV*), avec la différence qu'elles donnent les prières in extenso. Il est clair qu'il ne faut pas chercher l'explication de la rubrique (*Dum miscetur corpus*) dans les liturgies byzantines, mais bien dans les *Ordines* latins (cf. Migne, *id.*, 78, 984 C ; 105, 1332 C. D).

Il est intéressant, surtout pour ce qui concerne les liturgies byzantines, de comparer ce que dit le P. Casel ici p. 206 et dans *Die Liturgie als Mysterienfeier*, 2e édit., p. 140, d'une part et M. Lange et Letourneux (cité) ici p. 162 s. d'autre part. Il s'agit de la prescription de prier le canon à voix basse et des conclusions qu'on peut en tirer (*Mysterienschauer*). Il y a peut-être exagération des deux côtés ; dans le canon des liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile, il y a onze ecphonèses (*ἐχφώνως* ou *ἐχφωνεῖ*) du prêtre, un nombre assez considérable, surtout si l'on pense que la liturgie des catéchumènes, qui est pourtant bien plus longue, n'en a que sept ou huit.

La bibliographie (556 et 735 numéros) nous présente l'analyse critique et compétente des articles et des livres, en en faisant bien ressortir la valeur respective. On remarque que la *Mysterienlehre* a gagné bien des défenseurs depuis quelques années. Le *Literaturbericht* des liturgies orientales depuis le 4e siècle (par le P. Od. Heiming) comprend, dans le t. X, les publications des années 1928-30.

Le *Registerband* qui contient seulement une table alphabétique des matières rendra bien des services, surtout pour la compréhension des termes liturgiques. Il a été composé par les moniales de Herstelle. Associons-nous au souhait de leur père spirituel dans sa préface : Que les studieux ouvriers de la sainte liturgie trouvent leur bien dans ce fruit d'un labeur désintéressé.

D. I. Doens.

A. Rucker. — **Ritus Baitismi et Missae, quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticise** versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam ab Adolfe Rücker, translatus. Opuscula et textus historiam ecclesiasticam... illustrantia. Series liturgica. II. Munster-en-Westphalie, Aschendorff, 1933 ; in-16, 44 p. 1 RM.

Dans ces quarante-quatre pages, les liturgistes trouveront une nouvelle matière à études comparatives. Les phrases extraites par l'A. ou bien contiennent le texte liturgique lui-même ou bien le laissent transpa-

raître ou bien décrivent les rites. M. Rücker a découpé tout ce qui est nécessaire pour pouvoir nous représenter ces rites de Mopsueste. Dans a série des anaphores orientales, quelle place occupe celle que décrit Théodore ? Chaque point serait à étudier pour résoudre la question. D'après l'éditeur du texte syriaque, elle se rapproche de celle qu'on trouve dans les *Constitutions apostoliques* (p. 7). Dans l'explication de la Liturgie, c'est sur l'anaphore que Théodore est le plus abondant. Signalons simplement, à l'occasion du salut du début de l'anaphore, une forme très brève, propre à certains milieux, dit-il, et qui se rapproche de celle du *Testament de Notre-Seigneur* (arabe) (1). On lira avec intérêt le passage très clair sur l'épiclèse. Aux catéchumènes, Théodore explique tous les rites de l'initiation, depuis l'inscription jusqu'à la confirmation des nouveaux baptisés. Dans les deux dernières pages, M. R. a rétabli le texte du *Credo* tel qu'il ressort des instructions I-X. On peut noter l'absence, à l'article de l'Incarnation, de l'expression *de Spiritu sancto*.

Les textes liturgiques sont mis en relief par des caractères typographiques spéciaux. Des notes brèves signalent les points communs avec d'autres rites et renvoient aux ouvrages les plus importants en cette matière. Après le texte, souhaitons que M. Rucker nous donne une sérieuse étude comparative. D. B. M.

Léopold Dressaire A. A. — Jérusalem à travers les siècles. Paris. Maison de la bonne presse, s. d. 544 p.

Beau volume de vulgarisation d'études savantes, surtout de celle des PP. Vincent et Abel O. P. sur le même sujet ; l'A. ne se cache pas d'avoir puisé à pleines mains dans cette riche mine. — Le livre comprend trois parties : dans la première, l'A. traite de l'histoire de la ville en général ; cette histoire se confond d'abord avec un court aperçu des événements principaux de l'histoire du peuple élu jusqu'à la destruction de Ville Sainte par les Romains. Puis nous en voyons la reconstruction lente, la splendeur sous la domination byzantine, les invasions des Perses et des Arabes, le règne des califes ; ici l'A. parle aussi du *protectorat* franc : terme auquel même M. Bréhier, qui l'avait défendu plusieurs fois, a préféré renoncer (cf. *Revue historique* 157 (1928), p. 278). — La deuxième partie — Archéologie — décrit l'emplacement de la ville chananéenne et davidique, les enceintes successives, le temple, les palais, les canaux et piscines, et les tombeaux. Les Sanctuaires érigés principalement sur les lieux historiques de la vie de Notre-Seigneur, font l'objet de la 3e partie qui occupe presque la moitié du livre. Aucun monument, même disparu ou si petit qu'il soit, n'est oublié par le P. Assomptioniste qui a séjourné

(1) ENGBERDING, *Der Gruss des Priesters zu Beginn der εὐχαριστία in ostlichen Liturgien*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, IX (1929) p. 139.

plus de vingt six ans dans la Ville Sainte. Le mérite du livre, qui peut aussi servir de guide historique bien renseigné, est encore augmenté par plusieurs plans et cartes et par un bon index.

F. Von Seppelt et H. Lôffler. — Pâpstgeschichte von den Anfangen bis zur Gegenwart. Munich, Kösel et Pustet, 1933, in-8, 551 p.

Une histoire complète de la Papauté condensée en un seul volume d'un nombre restreint de pages et abondamment illustré de portraits et de reproductions artistiques de tout genre ne peut nécessairement être que très succincte. L'histoire de l'Église y est retracée à très larges traits et l'influence de la personnalité de chacune des figures plus marquantes du Pontificat romain est exposée en se référant aux sources et aux meilleurs ouvrages récents. Dans l'histoire de la Papauté jusqu'à la révolution française, le professeur von Seppelt a montré avec une grande perspicacité la croissance de l'autorité pontificale, et son collègue le professeur Löffler s'est attaché avec une rare maîtrise à faire ressortir qu'au cours du dernier siècle, la papauté a imposé sa haute autorité spirituelle et morale dans tous les domaines de la vie scientifique et sociale. Cette œuvre de haute vulgarisation est le plus bel hommage que les auteurs et la maison Pustet pouvaient faire au public catholique à l'occasion du 19e anniversaire de la Rédemption. D. T. B.

L. Pastor. — Histoire des papes depuis la fin du moyen-âge. T. XV. trad. Poizat et Berteval. Paris, Plon 1933 in-8.

Au pape Carafa succéda l'honnête et judicieux Pie IV. Il fallut aux cardinaux près de quatre mois pour procéder à l'élection définitive du cardinal Medici. Le choix fut heureux. Esprit résolu en même temps qu'habile en politique, bien secondé par le Cardinal neveu, Charles Borromée, Pie IV parvint à gagner la considération et la sympathie des princes temporels que l'attitude intransigeante de Paul IV avait fait plus d'une fois se cabrer. Il put ainsi surmonter les nombreuses difficultés d'ordre politique et religieux qui s'opposaient à l'achèvement du Concile de Trente et à la réforme catholique. Ce dernier volume traduit en français de l'œuvre de Pastor raconte longuement les tractations diplomatiques préparatoires les différentes sessions du Concile et sa conclusion : une figure s'y détache plus particulièrement, celle du cardinal Morone, ce même Morone qui avait été emprisonné par Paul IV au château St-Ange et dont Borromée disait que dans sa personne s'incarnait toute l'histoire du Concile de Trente : L'histoire comme la justice a de ces retours étonnants. L'auteur consacre plusieurs pages à l'histoire de la musique sacrée à laquelle Palestrina donna un nouveau lustre : on y trouvera plusieurs notes piquantes.

Ces pages glorieuses de l'histoire de la Papauté ont été écrites par Pastor avec la compétence et la maîtrise qu'on lui connaît. Rien n'en aurait pu ternir l'éclat si quelques taches n'en avaient obscurci les débuts. Cet interminable conclave, tout plein d'intrigues et de mensonges, laissant l'Église sans gouvernail, nous en dit long sur l'inaptitude de certains princes de l'Église. Le procès et la mise à mort des neveux de Paul IV, parmi lesquels le cardinal Carlo Carafa, ajoutent encore à ces souvenirs une note sombre et tragique. E. B.

G. Bardy. — L'Église à la fin du premier siècle. Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Bloud et Gay, Paris, 1932 ; in-16, 178 p.

Excellent livre de vulgarisation sur la vie de l'Église apostolique. Il faut savoir gré à l'A. d'avoir su faire profiter les lecteurs qui ne sont pas spécialisés comme lui dans l'histoire de l'Église primitive, de sa connaissance des Pères et de leurs écrits. Le présent ouvrage peut aussi être considéré comme un complément fort utile aux manuels d'histoire ecclésiastique à l'usage des étudiants en théologie et on peut même le recommander comme un excellent point de départ à ceux qui auraient le désir d'étudier dans les sources mêmes la vie de l'Église jusqu'à la mort du dernier apôtre.

Le livre est d'ailleurs distribué un peu comme un manuel ; c'est un avantage du côté de la clarté, mais peut-être en rend-il la lecture un peu moins attrayante. Disons pourtant qu'il ne manque pas de vie.

Ajoutons qu'on aurait aimé que l'A. donne en note les références aux auteurs contemporains qu'il cite, et que la correction des épreuves, au point de vue typographique, ait été faite avec plus de soin.

D. A. H.

Heinrich Hermelink et Wilhelm Maurer. — Réformation und Gegenreformation. Tubingen, Mohr, 1931 ; in-16, XI-395 p.

Les changements et les évolutions de la situation religieuse au moyen âge sont exposés ici : changements qui aboutirent d'une part à la réforme, et d'autre part à la contre-réforme catholique.

La première partie, du moyen-âge à la réforme, décrit les conditions politiques, territoriales, culturelles, économiques, ecclésiastiques et religieuses du temps. La seconde partie traite de la réforme proprement dite en pays allemands. La troisième partie étudie la contre-réforme et le mouvement dans l'orthodoxie.

La masse littéraire étudiée par les auteurs forcera l'admiration. La littérature catholique n'y fait point défaut, mais on s'étonnera d'un attristant parti-pris. Le côté catholique est systématiquement noirci ; deux personnages catholiques seulement ont mérité les bonnes grâces des A., alors que les autres font figure de héros et sont volontiers idéalisés. Il est vrai que l'on a eu le souci de s'initier à la théologie catholique,

mais celle-ci n'a pas toujours été bien comprise, par exemple, la *delegatio ad universalitatem causarum* », est interprétée comme un pouvoir de remettre les péchés par l'indulgence même !

La réforme chez les orthodoxes se limite à l'épisode de Cyrille Lucaris : c'est fort peu, d'autant plus qu'il existe une littérature sur ce sujet.

On a apporté un grand soin à l'étude des courants théologiques dans le camp des réformés ; cette partie, reportée dans son cadre, nous semble de valeur.

Dom M. Schwarz.

Georges Coolen. — Histoire de l'Église d'Angleterre. Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Paris, Bloud et Gay, 1933 ; in-16, 200 p.

Bon résumé de l'histoire de l'Église d'Angleterre à partir d'Henri VIII. On doit savoir gré à l'A. d'avoir donné dans son introduction un bref aperçu des rapports entre le Saint-Siège et l'Angleterre après le Grand schisme ; cela met utilement en relief le fait que la Réforme fut en grande partie la conséquence du désordre religieux, moral et social qui empêchait souvent les pasteurs de voir clairement quel était leur devoir. Il faut également louer l'A. du souci de modération qui l'a guidé dans son travail ; nous croyons cependant qu'il eût été souvent préférable de laisser le lecteur juger les faits sans essayer de lui mettre sous les yeux, comme un hors d'œuvre nous semble-t-il, la morale des événements. On peut douter également que l'A. ait entièrement compris la mentalité anglo-catholique, souvent fort subtile, il faut l'avouer. Néanmoins l'ouvrage rendra un grand service à ceux qui veulent s'initier à l'histoire de l'Église d'Angleterre ; ils en trouveront ici un résumé exact et d'une lecture facile. On aurait souhaité une bibliographie plus abondante et des références beaucoup plus nombreuses ; ce défaut ferait plutôt ranger le présent ouvrage parmi les livres de bonne vulgarisation que parmi les livres de « Science religieuse ».

D. A. H.

Georges Coolen. — L'Anglicanisme d'aujourd'hui. (Bibliothèque catholique des sciences religieuses). Paris, Bloud et Gay, in-12, 204 p.

L'A. de cet ouvrage nous apprend lui-même qu'il a fait « une quinzaine de séjours en Angleterre, soit pour y exercer le ministère sacerdotal, soit pour y poursuivre de longues recherches d'érudition au *British museum* et au *Public Record Office*, et grâce à des rapports fréquents et parfois intimes avec des clergymen de l'Église établie, il a pu apprendre peu à peu ce qu'on ne trouve pas dans les livres ».

L'ouvrage se compose de deux parties. Dans la première, l'A. fait un exposé succinct de la situation actuelle de l'Église anglicane. La seconde est intitulée : le problème de l'union des Églises et l'Église anglicane. Une troisième partie, sous forme de conclusion, cherche à définir non plus le côté administratif de l'Église anglicane, ce qui a été fait dans la première partie, mais sa vie mouvante et complexe, l'âme du

fidèle et du penseur anglican. En somme, si on peut trouver un certain nombre de renseignements statistiques dans ce livre, on doit renoncer à retirer quelque chose de sérieux de la seconde partie et de la conclusion, où perce non seulement la médiocrité du jugement, mais encore, en maint endroit et sous des expressions passionnées, le mauvais zèle. Diverses revues ont souligné déjà la faiblesse de cet ouvrage (p. ex. les *Ephemerides thelogicae lovanienses*, juillet 1933, p. 481-482) et nous ne pouvons que nous y associer.

En outre, il faut y relever des fautes : p. 109, la brochure de M. Portal (Dalbus) parut en 1894 et non en 1893 (le contenu en avait été publié en articles dans la *Science catholique* du 15 déc. 1893, 15 janvier et 15 avril 1894). P. 112, l 2, § 6, il n'y a jamais eu de conférences unionistes en 1894 ; Lord Halifax en avait eu le projet dans l'éventualité d'une solution favorable de la question des ordinations ; les mentionner comme ayant eu lieu est une inexactitude impardonnable. P. 114 § 2, ce n'est pas en septembre 1922 par une déclaration au congrès de Sheffield que les réunions dont il est parlé furent dévoilées, puisque le congrès de Sheffield ne se tint que le 16 octobre, etc. Nous pourrions allonger la liste de ces erreurs.

D. O. R.

Dom Thierry Ruinart. — Mabillon. Nouvelle édition, par un moine de l'abbaye de Maredsous. (Collection *Pax*, vol. XXXV). Maredsous Abbaye. Paris, Desclée de Brouwer, et Lethielleux, 1933 ; in-12, 236 p.

A l'occasion du troisième centenaire de la naissance de Mabillon (1632-1932), les éditeurs de la collection *Pax* ont cru utile de rééditer telle quelle, en se contentant de conformer à nos usages l'orthographe et la ponctuation, l'esquisse biographique publiée au début du XVIIIe siècle par dom Thierry Ruinart, disciple et ami intime du savant bénédictin, sous le titre d'*Abrégé de la vie de dom Jean Mabillon*. Cette esquisse n'épuise évidemment pas le sujet. On a beaucoup écrit sur les bénédictins de la congrégation de St-Maur et sur Mabillon, et on mettra encore à jour des inédits sur cette matière. Pour se rendre compte de la littérature abondante relative à ce sujet, on peut parcourir avantageusement l'article extrêmement copieux, (197 colonnes) que dom H. Leclercq a consacré à Mabillon dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (fasc. 104-107). Malgré les défauts et les lacunes incontestables que les critiques se plaisent à signaler dans les œuvres et surtout dans la méthode de dom Leclercq, nous tenons à signaler ici la valeur de cette étude approfondie sur Mabillon, dans laquelle dom Leclercq a apporté, en beaucoup de points, une documentation nouvelle.

Mais il reste vrai que, en dépit de toutes les études qu'on pourrait publier sur et autour de Mabillon, et qui généralement n'auront trait qu'à sa vie scientifique, c'est toujours à l'opuscule de dom Ruinart « qu'il faudra revenir pour se représenter Mabillon pris sur le vif » (p.

11). Cette remarque des éditeurs de la présente vie, veut nous dire avant tout que, pour comprendre toute la personnalité de Mabillon, « il faut apercevoir, autour de l'homme d'études, l'auréole des vertus chrétiennes et monastiques » (p. 7). D. O. R.

Ernest Sevrin. — Dom Guéranger et La Mennais. Paris, Vrin, 1933 ; in-12, 356 p. 20 fr. fr.

Ceux qui douteraient de la thèse de l'A., à savoir que dom Guéranger ait été un menaisien passionné (non exclusif pourtant) avant la triste apostasie du maître, et qu'il ait mêlé beaucoup de ses idées de jeunesse au triomphe de certaines thèses de La Mennais, ceux-là seront convaincus, après la lecture des nombreux documents étalés ici. A ce point de vue, ce livre est objectif, riche, fort intéressant.

Le ton néanmoins laisse une impression de tristesse. Malgré les éloges qu'il convenait de décerner à la mémoire de son héros, l'A. se complait manifestement dans la flétrissure, et les protestations qu'il élève en maint endroit à l'encontre de cette affirmation sonnent bien faux Si proche des vivants, il lui eût été possible d'exposer son sujet avec la même loyauté et avec plus de délicatesse ; sa réputation y eût certainement gagné. Tout le monde sait qu'il y a eu autour de la personne du premier abbé de Solesmes beaucoup de tapage, et que cela était dû en grande partie au défaut de caractère de cette puissante personnalité. Quant à dire en conclusion : « Solesmes réussit donc, et c'est sa gloire. Mais à l'origine du monastère j'aperçois une volonté forte et des moyens humains ; rien ne m'oblige à voir le doigt de Dieu », c'est bien audacieux. Que l'A. relise son Ancien Testament, et il verra que le doigt de Dieu se retrouve partout et dans de pires choses. Tous les bénédictins qui ont participé d'un certain renouvellement de l'Ordre depuis un siècle, — ils sont nombreux — et qui sont marqués en conséquence d'un style bien reconnaissable, savent ce qu'ils doivent à la grande figure que fut dom Guéranger. Serait-ce exagéré de dire qu'ils leur doivent presque tout ? D'autres causalités sans doute sont venues, qui ont perfectionné et amélioré la sienne, mais rien ne peut faire pâlir, aux yeux des moines, la lumière de cet homme de génie qui tiendra une grande place dans l'histoire. C'est un devoir que de le rappeler à l'occasion. D. O. R.

Agnès de la Gorce. — Un pauvre qui trouva la joie. Saint Benoît Labre. Paris, 1933 ; in-16, 251 p. 12 fr. fr.

« L'opinion publique ne sympathise pas avec les infatigables recommencements, avec les lenteurs des œuvres spirituelles » (p. 69), c'est pourquoi elle est restée hostile à ce doux et faible fils de l'Artois, dévoré de scrupules, dont la vie pérégrinante fut « une marche sans trêve vers un mirage de cloître » (p. 97). Le nom de ce silencieux mystique n'évoque souvent qu'une idée de pouillerie et de crasse, car l'on oublie la miraculeuse pureté

d'âme de ce pauvre contemplatif qui mourut à Rome, en odeur de sainteté, l'an 1783. Cette « victime expiatoire » jouissait d'une inaltérable joie, fille de la confiance, depuis que « l'espérance investissait son âme » (p. 112).

Bien écrit et très documenté, la bibliographie en est garant, ce livre nous a beaucoup plu. Mademoiselle de la Gorce l'a composé avec charité et avec foi ; l'art étant venu s'ajouter à cela, le lecteur rencontrera des phrases heureuses et des descriptions suggestives. D'autres critiqueront peut-être l'ouvrage pour de très petits défauts, typographie ou erreur de mot (ora pro nobis, « priez pour lui », p. 222) mais on ne pourra nier le charme élevant qui émane de cette œuvre.

Nous nous demandons si saint Benoît Labre n'est pas plus près de l'Orient que de l'Occident : n'y a-t-il pas en lui quelque chose d'un « fou pour Dieu » ? ... D. E. L.

I.-G. Akulinin. — Ermak i Stroganovy. Istoričeskoe izslědovanie po sibirskim lětopisjam i carskim gramotam. K 350 lětiju zavoevanija Sibiri, 1582-1932. (Ermak et les Stroganov. Etude historique d'après les annales sibériennes et les chartes des tsars, à l'occasion du 350e anniversaire de la conquête de la Sibérie). Paris, La Renaissance, 1933, in-8°, 63 pp.

En 1581-1582, l'ataman Ermak Timofeevič, des Cosaques du Don, traversant la « Ceinture de Pierre » (l'Oural), portait la victoire et le pillage jusqu'à la ville de Sibir (Isker), capitale du khan de Sibérie Kutchum, et, après l'avoir mise à sac, annexait l'immense Sibérie à la couronne moscovite, au nom du très-pieux tsar et grand prince autocrate de toute la Russie Ioann IV Vasilievič, dit le Terrible. C'est l'épopée du conquistador cosaque qu'évoque M. Akulinin.

A la lumière de l'étude objective des Annales Stroganov, de celles de Remezov et d'Esipov, et des chartes de Jean IV, l'A. s'applique à déterminer la part exacte des mérites d'Ermak et des Stroganov. La conclusion, conciliant l'opinion des nombreux historiens russes qui les attribuaient exclusivement au premier ou aux seconds, est que la couronne moscovite s'est enrichie de ce nouveau fleuron grâce à leur collaboration.

I. C.

Joseph Noulens. — Mon ambassade en Russie soviétique, 1917-1919. Plon, 1933 ; in-16. T. I. XXVI-259 p. T. II, 300 p. Chaque tome 18 fr. fr.

La période 1917-1919, que nous relatent ces mémoires, les fonctions d'ambassadeur de France que remplissait leur auteur promettent, dès l'abord, un ouvrage intéressant, bien que cet écrit doive presque nécessairement être une apologie.

Ces pages, en fait, font revivre une des périodes les plus palpitantes de

la toute dernière histoire de la Russie et de la France ; elles sont des plus instructives et des plus typiques au point de vue politique et diplomatique. Certes, le problème de la révolution russe et des responsabilités de la Russie dans la grande guerre et dans la paix de Versailles ont déjà été étudiées, mais n'importe-t-il pas que le même problème soit vu sous des perspectives différentes si on veut le bien pénétrer ? L'auteur est, plus que tout autre, documenté là dessus, ses brèves appréciations sont à prendre sérieusement en considération, bien qu'il ne semble guère avoir sympathisé avec les « esprits slaves, dominés par le mysticisme et cherchant un soutien pour leur volonté défaillante » (T. I, p. 78).

Durant la révolution russe, on s'imagine malaisément ce qu'a pu être la tâche ingrate de l'ambassadeur de France, aux prises, en pleine guerre, avec une « folle démagogie, négatrice de toute civilisation » (T. I, p. 168) ; avec une alliée qui abandonnait son poste, avec des nationalités renaissantes qu'il fallait soutenir, avec mille difficultés matérielles qu'il fallait vaincre, pour lui-même et pour ses nationaux. La lecture de cet ouvrage donnera une idée exacte de tout cela, comme de ce que furent en réalité les interventions alliées, leurs causes, leurs résultats et leurs mérites.

D. E. L.

W. Gurian. — Le bolchévisme. Introduction historique et doctrinale. Paris, Beauchesne, 1933 ; in-16, XIV - 389 p.

Bonne traduction française, due à M. J. Coster, d'un ouvrage allemand qui eut déjà l'honneur d'une traduction anglaise, recensée ici en son temps. (T. IX ; 1932, p. 466.)

« Le bolchévisme est la réponse aux imperfections de l'ordre existant ; il est par suite impossible d'en terminer avec lui par l'énumération de ses insuccès. » — « Il s'agit de tenir les bases de sa doctrine de salut, de sa conception de l'homme pour pouvoir le combattre efficacement » (p. 10).

En étudiant les antécédents historiques et sociaux du bolchévisme, en nous montrant comment il fit la conquête du pouvoir politique en Russie, en analysant la politique économique et sociale, l'organisation du parti et la doctrine bolchévique, l'A. veut nous documenter afin que nous puissions nous faire une idée nette de ce qu'il y a de faux dans cette « idée politique issue d'une conception définie de l'individu et de l'évolution historique » (p. 1).

Une critique termine l'ouvrage : « un froid examen de l'action (du bolchévisme)... fait paraître comme obligée sa transformation en un régime appelé à en cotoyer d'autres », car « l'homme véritable est bien plus difficile à comprendre que l'homme bolchévique » (utopique) (p. 233).

Signalons à l'attention des lecteurs 100 pages de documents bolchéviques d'un haut intérêt, un lexique, un index bibliographique et des notes bien faites.

D. E. L.

Nicolas Berdiaeff. — Problème du communisme. Coll. « Questions disputées. » Paris. Desclée de Brouwer, 1933 ; in-16, 169 p.

Tout d'abord, nous saluons avec joie cette collaboration de M. Berdijaev à une collection dirigée par MM. Journet et Maritain. Il y apporte ses vues sur « Le problème du communisme ». Dans une première partie, il s'attache à dégager « la vérité et le mensonge du communisme ». « Où réside la vérité du communisme ? » ... Vérité avant tout négative, la critique de la civilisation bourgeoise et capitaliste, de ses contradictions et de ses malaises... Une vérité positive aussi, qui se manifeste dans l'organisation et l'aménagement de l'économie dont dépend la vie des individus, et qui ne peut plus être considérée comme le jeu des intérêts et des arbitraires (p. 32). « Mais le mensonge... est plus grand... : c'est d'abord un mensonge spirituel et non social. L'esprit même du communisme est la négation de l'esprit, du principe spirituel chez l'homme... » (p. 36).

La seconde partie essaie de pénétrer « la psychologie du nihilisme et de l'athéisme russe », et la troisième nous trace ce que les bolchévistes appellent « la ligne générale » de leur philosophie. Nous ne pouvons nous étendre en citations, il faudrait trop en faire : qu'il nous suffise de dire que cette étude, comme toutes celles de M. Berdjaev, est pleine d'intuitions profondes, de formules heureuses et de suggestions utiles.

D. P. M.

Nicolas Berdiaeff. — Le christianisme et la lutte des classes. Traduction du russe par I. P. et H. M. Paris. Editions Demain, 1932 ; in-16, 166 p.

Traduction soignée d'une très intéressante étude sur les questions sociales actuelles qui aidera à faire connaître la pensée du grand philosophe russe, au sujet des problèmes angoissants d'aujourd'hui.

Cette œuvre a déjà été recensée ici lors de sa parution en langue russe (T. IX, 1932, p. 398). Nous signalerons cependant que le texte français semble confondre « Infaillibilité » et « Impeccabilité », (p. 51) : nous regrettons cette imprécision. E. J. L.

J. F. Hecker, Ph. D. — Moscow Dialogues. Discussions on Red Philosophy. London, Chapmau et Hall ; in-8°, p. 285.

L'auteur de ces dialogues, qui prend part aux discussions sous le nom de Sokrator. est un des professeurs bien connus de sociologie qui continue à enseigner sous le régime bolscheviste à l'académie théologique de S. Petersbourg, mais a adapté sa doctrine au nouvel état de chose. Nous ne trouvons pas ici une systématisation des principes philosophiques directeurs du Léninisme, mais un exposé des idées directives d'une vie économique nouvelle, présentées en un tout logique. L'auteur expose ses idées à des visiteurs américains, qui ont des conceptions diamétrale-

ment opposées aux siennes. Il a choisi la forme dialoguée pour donner plus de vie à son exposé, ne fût-ce que par l'effort sincère des auditeurs pour entrer dans la mentalité soviétique. Ce qui nous intéresse le plus c'est de trouver ici la filiation des conceptions philosophiques soviétiques : « Marx et Engels rejetaient l'idéalisme philosophique, mais ils ne rejetaient pas la dialectique de Hegel » p. 56. Le matérialisme de Marx était d'ailleurs un emprunt à Spinosa. La contribution la plus importante prise à Hegel est celle où il développe, dans sa *dialectique* ou *logique*, les lois du mouvement de l'esprit absolu. Ces lois débarrassées de leur appareil mystique, se révèlent être les lois du mouvement de la nature et deviennent l'sssence de la philosophie ou de la dialectique matérialiste » p. 68. « Dans le système de Hegel le monde entier, celui de l'histoire naturelle et celui de l'intelligence, est présenté comme un processus, c'est-à-dire un perpétuel mouvement, une transformation, un développement. La dialectique est l'auto-développement du concept. D'après Hegel le concept absolu existe — on ne sait où — depuis l'origine des temps et forme l'âme animante de tout être » (p. 70). La philosophie revient donc à rechercher ces lois du mouvement... et à les subir. C'est là le point qui nous sépare ; mais il est intéressant de trouver dans ce livre les applications concrètes de cette dialectique notamment au communisme, ou lénisme, au matérialisme et à la religion.

D. Th. Belpaire.

J. A. Kramer. — Das rote Imperium. Munich, Kösel et Pustet, 1933 ; in-8°, 214 p. 4 RM.

Voici un petit ouvrage qui sera lu avec intérêt et son sans inutilité par ceux qui désirent se rendre compte des résultats du plan quinquenal. L'A., qui est un observateur très averti, communique ici au grand public, sans l'appareil des statistiques et sans avoir recours à la dialectique hégélienne, ce que le bon sens d'un homme d'affaire lui apprend sur l'utopique entreprise de mettre la Russie, en quelques années, à la tête du mouvement économique mondial. En une série de courts paragraphes et sous forme de notes de voyage, il pose dans leur acuité les principaux problèmes qui se sont posés à l'Union des Républiques soviétiques et, après avoir indiqué les solutions qui ont été préconisées par le pouvoir, il précise les résultats réellement obtenus. Ainsi, le problème du pouvoir est esquissé dans le portrait moral des dictateurs ; le problème religieux est posé dans l'opposition entre l'icone et l'affiche ; le pouvoir économique est mis en relation avec l'exercice d'un pouvoir créateur des conceptions les plus hasardées et réalisées selon des plans trop hâtivement conçus. Enfin, il ne passe pas sous silence l'effondrement de la politique agraire qui risque de compromettre la prospérité et même l'existence d'un peuple si plein d'énergies au milieu de ses malheurs. D. Th. B.

J. B. Aufhauser. — Asien am Scheideweg. Munich, Hueber, 19, 1933 ; in-8°, 96 p. 2,20 RM.

L'A. de ce livre a fait des voyages réitérés dans différentes parties de l'Asie, entre les années 1922 et 1931. Son but n'était pas, semble-t-il, de se documenter sur la situation religieuse et économique de ces contrées. Néanmoins il fit au cours de ces voyages, ample moisson de faits et d'impressions qu'il nous communique dans ce volume. Deux constatations l'ont surtout frappé : partout en Asie, les peuples veulent bénéficier des bienfaits de la culture et le bolchévisme y fait des progrès effrayants que ni le bouddhisme ni le christianisme ne sont en mesure d'arrêter. Les renseignements recueillis sont souvent de seconde main, mais les jugements de l'auteur ont une valeur très précieuse là où ils sont le fruit d'observations directes. A remarquer les chapitres consacrés à la situation du bolchévisme en Chine, aux missions catholiques dans les Indes et à l'insuccès des missions protestantes au Japon. D. T. B.

Dr Karl Pieper. — Atlas Orbis christiani antiqui. (Atlas zur alten Missions-und Kirchengeschichte). Dusseldorf, Schwann, 1931 ; in-4 allongé, 62 p. XVII cartes doubles.

Cet atlas est destiné à servir à l'histoire de l'Église jusqu'au VIII[e] siècle. Disons immédiatement que sa réalisation est excellente. Les cartes sont d'une parfaite lisibilité, sans surcharges inutiles, sans simplifications excessives. Les teintes employées sont nettes et distinctes. L'auteur y a indiqué les pays, provinces, villes, bourgades, etc. où les documents attestent la présence de chrétiens (même, par exemple, de martyrs ou de proscrits), pourvu que leur identification géographique ait quelque probabilité. Ces noms sont soulignés en traits de teintes différentes, selon l'époque où les documents y mentionnent l'existence de chrétiens. Ajoutons que chaque carte est accompagnée d'une feuille blanche permettant à chacun d'y transcrire les annotations désirées. L'atlas proprement dit est précédée d'une longue introduction rédigée en allemand, italien, français, anglais, espagnol et flamand, donnant les indications nécessaires au maniement des cartes et indiquant leur contenu. Elle contient en outre une longue biographie générale et une biographie de chacune des cartes (rédigée en allemand seulement). Chacune des mentions des cartes est relevée avec indication des sources d'où l'on a tirée. Enfin elle est terminée par une table alphabétique de tous les noms indiqués avec indications pour leur exact repérage. Cet ouvrage est conçu selon un plan très original et parfaitement réalisé. Son maniement est des plus faciles. Naturellement l'A. n'a pu résoudre tous les problèmes de géographie ecclésiastique qui se sont posés à lui, mais le résultat de ses travaux est très considérable. Il nous a donné un instrument de travail qui nous manquait et qui rendra les plus grands services aux historiens. Qu'il nous soit permis de souhaiter que ce travail soit poursuivi de façon à lui faire embrasser tout le Moyen-Age. Dom F. Mercenier.

Testo-Atlante illustrate delle Missioni. Compilato a cura dell' *Agenzia internazionale* « *Fides* » con dati cartografici e statistici dell' archivio della S. Congregazione di Propaganda Fide. Novara, Instituto geografico de Agostini ; in-8°, XIII p. 53, cartes, 60 pages d'illustrations, 160 p. de texte et de statistiques.

Nous voudrions dire beaucoup de bien de cette publication. Elle contient un nombre impressionnant d'excellentes choses : cartes très bien gravées et donnant de façon très nette l'état actuel des missions relevant de la Propagande (indication des diocèses, des vicariats et préfectures apostoliques, etc.), illustrations intéressantes, texte rempli de renseignements et de statistiques très détaillées. Mais nous ne pouvons passer sous silence ce qui nous semble une grave erreur et une injustice envers une partie de l'Église. D'abord, le chapitre premier du texte explicatif s'intitule : *Le provincie esteriori della Chiesa* et le contexte désigne par là les pays de mission et les Églises catholiques orientales (cf. aussi p. 99. *Conclusione*). Cette dénomination nous paraît être une erreur.

Les catholiques chinois et les catholiques des divers rites orientaux appartiennent tout autant à l'Église que ceux d'Italie et de Rome et leurs diocèses ne sont pas plus provinces extérieures de l'Église que ceux de n'importe quel pays. Bien plus, canoniquement, les vicariats et les préfectures apostoliques n'ont d'autre ordinaire que le pape (les préfets et vicaires apostoliques n'étant que les délégués du pape) et c'est avoir une singulière ecclésiologie que de les considérer comme « provinces extérieures ». Tout cela se base sur une certaine conception, inconsciente sans doute, qui confère aux Européens une supériorité religieuse sur les catholiques des autres pays. Or devant le Christ, il n'y a d'autre supériorité que celle de la sainteté et oserait-on prétendre que celle-ci n'appartient qu'aux Occidentaux ?

Autre grave erreur dans les statistiques. A la p. 106-107, nous trouvons les données suivantes :

Irak. Habitants non chrétiens : 2.700.000 ; Chrétiens non catholiques : 36.000 ; Catholiques (juin 1930), 4.500.

Syrie. Habitants non chrétiens : 1.810.000 ; Chrétiens non catholiques : 350.500 ; Catholiques : 10.810.

Palestine. Habitants non chrétiens : 1.310.000 ; Chrétiens non catholiques : 335.100 ; Catholiques : 21.568.

Et les chrétiens des rites orientaux en communion avec l'Église romaine ne sont-ils donc pas catholiques aussi bien que ceux qui relèvent des vicariats apostoliques ? Sans doute, dans le texte, p. 14, on a mentionné les *cristiani di rito orientale in unione con Roma*, mais en ayant soin d'en faire une catégorie à part (1). Encore une fois, ces Orientaux ne sont-ils pas tout aussi catholiques que les auteurs eux-mêmes ? Et l'on s'étonnera,

(1) 375.000 en Syrie, 69.000 dans l'Irak, plusieurs milliers en Palestine.

et l'on se récriera et l'on se scandalisera de ce que nos frères séparés déclarent que les Orientaux unis ne sont considérés que comme catholiques de seconde zone ! Cessons donc de donner matière à ces accusations ! J'ai cru devoir relever ces choses parce que, par ailleurs, cet ouvrage est digne de grande estime et aura certainement une abondante diffusion, au moins dans les milieux de langue italienne, où ces inexactitudes contribueront à accréditer un préjugé bien regrettable. Revenons donc à la conception si simple de S. Paul : « Il n'y a plus ni juif ni grec... car vous n'êtes tous qu'une personne dans le Christ ». Dom F. MERCENIER.

Joseph le Rohellec. — Problèmes philosophiques. La connaissance humaine ; les fondements de la morale. Articles et notes recueillis et publiés par les RR. PP. C. Larnicol et A. Dhellemmes, C. S. E. Paris, Téqui, 1933 ; in-8, XIV-370 p. 20 fr. fr.

Cet ouvrage est un recueil d'articles et d'études diverses se rapportant à la philosophie de la connaissance et à la morale ; œuvre posthume, publiée par les soins d'amis et de disciples, et destinée à mettre en lumière la pensée d'un maître dont la vie fut modeste et effacée, mais féconde en rayonnements intimes. L'A. s'était attaché avec passion aux problèmes les plus pénétrants de la scolastique renouvelée, et s'était appliqué à plusieurs solutions avec une remarquable vigueur d'esprit. On peut dire en toute sincérité que ce recueil, riche en valeurs philosophiques, et d'où la prétention et l'artifice sont totalement absents, méritait vraiment les honneurs de la publication. Les éloges que les différentes recensions lui font dans les revues sont, sur ce point, d'un témoignage pleinement concordant. D. O. R.

A. Forest. — La réalité concrète et la dialectique. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie.) Paris, Vrin, 1931, in-16, III-135 pp. Fr. 18.

« Le thomisme est une philosophie de l'*analyse* : Il se propose de partir de n'importe quelle existence concrète, et, par l'effort de la dialectique, d'en montrer à la fois la perfection relative ou dépendante et l'insuffisance, jusqu'à ce qu'enfin il soit possible de rattacher cette réalité même à l'absolu qui la soutient dans l'existence. » De cette analyse thomiste, M. F. nous avait donné un exposé solide et détaillé dans son ouvrage : *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*. Toutefois, pour en obtenir une intelligence complète, il convenait encore de la comparer aux autres doctrines, surtout à ces formes d'idéalisme où se trouve appliquée la méthode opposée, la méthode *synthétique*. C'est là l'objet de la présente étude : « Nous avons essayé » de résumer à grands traits plusieurs de ces doctrines sans viser à aucune originalité historique, nous proposant seulement de donner un exposé fidèle, qui fixait dans notre pensée certains points importants, et qui pourrait en outre faciliter au

lecteur la comparaison sur laquelle nous lui proposons de réfléchir » (p. 2). A ces paroles modestes de l'A., nous tenons à ajouter que si en effet nous n'avons pas trouvé dans cette étude, l'érudition de la précédente, par contre, nous y avons reconnu la même intelligence de l'histoire et la même profondeur métaphysique. D. P. M.

H. J. A. van Zon. — Autour de Križanič. Étude historique et linguistique. Paris, Editions Médicis, 1934 ; in-8, 136 p. (tirage limité).

Križanič est un précurseur du panslavisme et du mouvement pour l'Union des Églises, à la manière des légendes préhistoriques : il en a le simplisme, la candeur et la naïveté. Né vers 1618 en Croatie, il entra tout jeune comme clerc au service de l'évêque de Zagreb, qui le fit étudier, mettant à profit ses dons très réels, et l'envoya en 1640 au collège grec de Rome. C'est là que le jeune clerc se découvrit une vocation d'apôtre ; il voyait simple et grand ; une seule race, une seule langue, une seule religion — catholique — pour tous les slaves. C'était le Tsar de Russie qui devait être l'agent de cette unification, et lui, Križanič, avait la mission de souffler cette idée dans l'oreille du Tsar. Le reste devait s'ensuivre par une logique rigoureusement établie. Devenu prêtre, envers et contre tous les obstacles, envers et contre toutes les décisions, il mettra toutes ses énergies à réaliser ce plan, s'y accrochant avec un entêtement farouche, sans qu'aucune maturation ni expérience ni évolution en vienne jamais modifier les éléments. Au cours de ses extraordinaires voyages en Russie, de son bagne de quinze ans en Sibérie, de ses succès et de ses revers, Križanič écrivit beaucoup. Linguiste et grammairien, ethnologiste, théologien, économiste, il touche à tous les sujets sous l'angle de sa thèse avec la même obstination. Ses supérieurs ecclésiastiques, avec qui il fut fréquemment en relation, ne voulurent jamais voir en lui qu'un *cervello torbido e stravagante*. Les panslavistes en ont fait un de leurs héros principaux, et avec raison : peu d'hommes ont mis tant de véhémence et de zèle, peu ont dirigé aussi nettement et uniformément leur activité vers l'idéal panslaviste que Križanič. « Le P. J. Križanič, écrivit l'historien russe Kljucevskij, était un homme d'une très grande érudition, un panslaviste passionné, puisque sa véritable patrie n'était pas un pays historique quelconque, mais celui de tous les slaves réunis, c'est-à-dire une pure illusion politique qui se trouve en dehors de l'histoire » (p. 64). Il est certain toutefois que plusieurs de ses vues se sont réalisées ; les sympathies et les antipathies ethniques de Križanič ont trouvé plus tard bien des échos. — Au point de vue ecclésiastique, les idées de Križanič n'ont pas apporté beaucoup de résultats : c'est toujours une erreur que de vouloir conditionner la religion aux mouvements de races.

L'auteur du présent ouvrage est un diplomate hollandais, lauréat de l'école des langues orientales de Paris, et qui a fait de nombreux séjours dans les pays slaves. Son œuvre est sans prétention : c'est une série de

petits chapitres traitant, autour et à propos de Križanič, de questions actuelles. Se servant des ouvrages du P. Pierling, et surtout de Jagič, l'A. étudie sommairement la vie de Križanič, puis, esquisse un tableau de l'Europe et de la Russie au XVIIe siècle, ainsi qu'un résumé des idées de Križanič. Les chapitres qui suivent : « Le langage de Križanič », (tentative vers une langue slave unique) et « le Panslavisme à travers l'histoire », nous ont paru les meilleurs de cette plaquette, ceux qui révèlent le plus de compétence de la part de leur auteur. Encore faut-il dire que celui-ci ne s'est nullement posé en savant, mais a fait part, dans une langue simple et sans apprêt, d'un certain nombre de conclusions qui sont le fruit de ses études et réflexions personnelles. Quant au chapitre sur l'Union des Églises, il est un peu trop sommaire. Il est vrai que le but de cet ouvrage n'a été, comme le dit l'A. en sa préface, que d'attirer l'attention du public religieux sur la personne de Križanič. Il est certain que ce but a été atteint. A d'autres le soin d'en tirer de plus amples conséquences. Il faut regretter dans ce livre un trop grand nombre de fautes d'impression, dont une partie a été seulement reportée aux *Errata*.

D. O. R.

F. S. Varano. — Vincenzo De Grazia. (Biblioteca di filosofia). Naples, F. Perrella, 1931. 107 p. 10 lires.

M. V. nous donne une analyse critique des écrits du philosophe calabrais V. De Grazia (vers 1784-1856), qui présente une intéressante évolution d'un certain empirisme vers le thomisme. De Grazia a notablement contribué au renouveau thomiste, qui est un des plus importants mouvements philosophiques du XIXe siècle en Italie. Il est à regretter que les philosophes italiens ne trouvent pas chez nous l'attention qu'ils mériteraient. M. V. termine son étude par la publication de douze lettres inédites.

D. P. M.

F. S. Varano. — L'ipotesi nella filosofia di Ernesto Naville. Gublio, 1931. 52 p. 5 lires.

Naville écrivait : « Aristote a rédigé la logique de la déduction. La logique de l'induction a été fort avancée par les modernes. La logique l'hypothèse est à faire ». Lui-même a tenté de la faire dans son ouvrage « La logique de l'hypothèse ». M. V. nous en donne un exposé critique, dont il faut lui savoir gré, car on ne peut trop attirer l'attention sur l'examen critique des instruments du savoir.

D. P. M.

Charles Richet. — La grande Espérance. Paris, Éditions Montaigne, 1933 ; in-12, 296 p. 15 fr. fr.

La grande espérance, selon M. Richet, c'est ... la métapsychique! Celle-ci, au dire de l'A., est le plus grand encouragement qui soit pour l'humanité, celui qui la pousse généreusement vers sa continuation et sa

procréation. A voir la poussée et le progrès des générations de vivants réparties sur des milliers d'années, c'est la révélation d'un au-delà de l'habituel qui marque le saut le plus grand. A la vérité, la métapsychique nous paraît être singulièrement en régression, plus en régression même que n'importe quoi sur terre : les prophètes de l'Ancien Testament étaient d'autres voyants, grâce à Dieu, que les médiums d'aujourd'hui, dont M. Richet est, du reste, un peu honteux, et qui font l'impression d'être retombés en enfance. En disant cela, nous parlons le langage de M. Richet. Mais un croyant qui vit son christianisme, tout en ayant pitié de ces pénibles efforts, aura tout de même l'assurance que l'optimisme de la « grande espérance », si teinté qu'il soit de matérialisme, tend néanmoins à diriger l'homme ignorant vers des régions plus élevées. D. O. R.

L'Action catholique. — Trad. française des documents pontificaux. (1922-1932). Documentation catholique. Paris. Bonne Presse, 1933 ; in-16, 427 p.

« L'Action Catholique », écrivait le 30 juillet 1928, notre Saint Père le Pape, « c'est la participation des laïques catholiques à l'apostolat hiérarchique, pour la défense des principes religieux et moraux, pour le développement d'une saine et bienfaisante action sociale, sous la conduite de la hiérarchie ecclésiastique, en dehors et au dessus de tous partis politiques, afin d'instaurer la vie catholique dans la famille et dans la société » (p. 40).

La Documentation catholique nous offre ici une traduction des actes pontificaux concernant l'action catholique, pendant une période de dix années. Le recueil de Mgr Cavagna a servi de modèle, mais il a été remanié et complété.

Signalons d'heureuses divisions idéologiques dans le texte, des titres et des sous titres ajoutés, des tables à la fois chronologiques et analytiques, qui rendent les recherches très faciles parmi les encycliques, les discours et les lettres. Un précieux livre, fort bien conçu, qu'on ne saurait trop souvent consulter. D. E. L.

Paul Dabin, S. J. — **L'apostolat laïque.** Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Paris. Bloud et Gay, 1931 ; in-16, 228 p.

Œuvre de vulgarisation destinée aux prêtres et aux laïques d'élite qui constituent les effectifs de l'Action catholique.

Une rapide étude des fondements scripturaires et patristiques qui sont à la base de l'Action catholique et de l'apostolat laïque. Ce que sont les enseignements des derniers papes. « Participation », « Laïcat », « Hiérarchie », « Apostolat » tels sont les sujets traités par l'auteur, qui passe ensuite à des notions plus directement pratiques : « déviations de l'apostolat laïque », « question d'obligation », « direction laïque dans l'action catholique ». Il termine sur « Le mystère de l'Église et l'action catholique ». 2° « Relations entre la théorie précédente et celle de l'action catholique ».

Fort bonne analyse d'une question très actuelle, faite dans un esprit religieux des plus élevé. L'action catholique, envisagée du point de vue spirituel et mystique, prend toute sa valeur et se dépouille, pour ainsi dire, automatiquement, de tout aspect politique. D. E. L.

P. Rutten, O. P. — De sociale leer der Kerk. Anvers. Geloofsverdediging, 1932 ; in-16, 406 p. Prix 20 fr.

Trop longtemps oubliée, l'encyclique *Rerum novarum* devra se frayer un chemin dans la société chrétienne, si l'on ne veut pas voir sombrer le monde dans le communisme. C'est une nécessité pour les catholiques de s'occuper du problème du jour. Le R. P. Rutten en donne ici un exposé succinct, suivant les données des incomparables manifestes que sont *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno* ; et nous devons signaler ici le mérite de ce travail. D. M. S.

Arlette Butavand. — Les femmes médecins-missionnaires. Louvain. Editions de l'Aucam, 1933 ; in-16, 142 p. Prix 10 fr.

Cette étude d'un caractère objectif se divise en trois parties : 1° La tâche des femmes-médecins dans les missions ; 2° Les femmes-médecins missionnaires protestantes ; 3° Les femmes-médecins missionnaires catholiques.

Les femmes-médecins travaillent dans les missions protestantes depuis plus de 60 ans, dans les missions catholiques, comme « diplômées », depuis une dizaine d'années seulement : Les résultats obtenus à tous les points de vue, spécialement dans les pays où la femme est inabordable pour les hommes, prêtres ou médecins, font souhaiter de nombreuses vocations dans les sociétés de femmes-médecins missionnaires que l'A. nous présente.

Frank, Gavin. — The Church and Foreign Missions. A discussion Report of the Laymen's Foreign Mission Inquiry. A Series of Three Editorials in *The Living Church*. Milwaukee, Morehouse, 22 p., 10 cents.

Cet éditorial de la revue américaine de tendance anglo-catholique est une réponse ou plutôt une bienveillante mise au point d'un rapport de tendance souvent moderniste sur la question missionnaire, vue naturellement du point de vue anglican.

Gustave Daumas. — Disciplines. préface par M. l'Abbé Escoffier. Paris, Desclée de Brouwer, 1932 ; in-16, 320 p. 15 fr. fr.

Il est dangereux d'innover en matière d'éducation. M. Daumas a choisi un titre qui marque sa ferme volonté de ne s'écarter point de la ligne traditionnelle. Grâce à la langue très simple, très claire et qui tient plus de la causerie que de l'exposé vigoureux, les problèmes primordiaux de l'édu-

cation seront très aisément compris par les parents et par les grands collégiens. M. Daumas a le don de nous expliquer l'essentiel d'une question avant même que nous ayions eu le temps de nous en apercevoir. Après avoir très bien défini ce que doit être le *vrai disciple*, l'auteur s'attache à expliquer ce qui fait un *bon maître* ; suivent des conseils sur le choix des lectures, la formation artistique et sociale du collégien ; enfin un excellent chapitre est consacré à la discipline des vacances. Nous ne dirons pas qu'à toutes les pages M. Daumas se montre toujours égal à lui-même, ni que son accent reste également heureux, mais ces quelques faiblesses. rares d'ailleurs, mises à part, il n'en reste pas moins vrai que *Disciplines* est un ouvrage à conseiller à tous ceux que les questions d'éducation intéressent. Ils trouveront là un guide intelligent, simple et de bon conseil. L'*école unique* et le *scoutisme* préoccupent beaucoup M. Daumas. Le scoutisme trouve en lui, et à juste titre, un adhérent enthousiaste.

La présentation typographique de l'ouvrage est excellente. L. L.

Abbé Georges Lemaître. — Sacerdoce. perfection et vœux. Paris, Desclée de Brouwer, 1932 ; in-16, 104 p. 5 fr.

Un problème actuel : l'union de la vie sacerdotale et de la vie religieuse chez le prêtre diocésain est fort bien étudiée ici.

Le sacerdoce procure une perfection, mais il exige du sujet qui le reçoit la perfection chrétienne acquise et entretenue. Pour acquérir et développer en lui cette perfection chrétienne, le prêtre doit employer tous les moyens, même généraux ; et les vœux de religion, qui sont un moyen facultatif, sont aussi un moyen hors de pair... D. E. L.

Dr Jaroslav, Levickij. — Teoria cerkovnoi vimovi. De arte predicandi. (Praci gr. kat. bogoslivskoi Akademii u Lvovi.) Lvov, 1932, in-8, 140 p.

Cet ouvrage est un manuel complet d'homilétique. L'introduction expose le but, l'obligation de la prédication, donne la définition de l'homilétique et esquisse une brève histoire de la prédication chrétienne : la première partie traite de l'homilétique générale : choix du sujet, ses preuves, son exposé : dans la seconde, l'homilétique spéciale, il examine les diverses espèces de sujets à traiter : dogme, morale, liturgie, explication des textes scripturaires, etc. En appendice, des conseils pratiques pour la préparation d'un sermon. Cet ouvrage expose son sujet avec clarté et répond parfaitement au but qu'il se propose.

Boris de Schloezer. — Gogol. Le roman des grandes existences. Paris. Plon, 1932 ; in-16 11-297 p. Prix 16 fr. fr.

« Cette vie de Gogol n'est pas une biographie romancée » (p. 1), c'est une étude de la personnalité et de la psychologie de l'écrivain russe,

d'après les documents ; c'est un essai de reconstitution pour expliquer l'homme et son œuvre.

Enfance et adolescence. — Débuts. — *Le Révizor* (qui fit époque dans la vie de Gogol). — Pérégrinations. — *Les Ames Mortes*. — *L'Agonie*. — Telles sont les divisions du livre.

« Une chose est certaine..., c'est que l'idée de servir, de se rendre utile à son pays est l'un des grands thèmes conducteurs de la vie de Gogol » (p. 51). Cet homme inquiet et mystique avait peur de « passer dans le monde sans laisser de traces de son existence » (p. 29) : épris de sa Russie, il songe aux « isbas enfumées » et aux « paysages indigents » (p. 159) de son Ukraine sous le ciel de l'Italie, qui pourtant l'enchante. Mais il souffre atrocement de la réalité dès qu'il vit en Russie. Un temps, à Rome, il se sent attiré vers le catholicisme (v. p. 150) ; il retrouve bientôt à l'ascèse orthodoxe et nationale. « Il ne faut pas oublier, en effet, que l'orthodoxie russe est une religion essentiellement nationale, et qu'être orthodoxe, c'est reconnaître en un sens la prééminence de la Russie. » (p. 160) (?)

Peintre de mœurs et satirique, Gogol fait rire alors, même qu'il souffre ; il est avant tout le peintre angoissé de la « platitude de la vie » (p. 160), d'une vie sans amour et sans passion comme la sienne, d'une vie morne et vide en quelque sorte, mais dont les détails sont implacablement vrais. — Le drame de Gogol est celui de l'homme aux prises avec son génie qui lui découvre une vérité mortelle ; à cette vision effroyable, Gogol s'efforça d'échapper par tous les moyens, mais il ne put y parvenir et paya d'une vie de souffrance et d'une longue agonie le terrible privilège qui lui avait été octroyé. » (p. 11). D. E. L.

N. Leskov. — De Geteisterde. Traduction néerlandaise de H. M. Michel-Ypma, préfacée par E. Michel. Malden, « de Christophore », 1932, 69 pp.

Traduction néerlandaise de la nouvelle *Legenda o sobiestnike Danile* de N. Leskov. En dernière page la traductrice annonce encore : *Le Christ de Kiriak* » (est-ce la nouvelle dont Irénikon a donné la traduction française en 1931 ?) et *Le clergé*. Ces trois nouvelles sont des critiques de l'activité religieuse de l'Église russe au temps de l'A. — Nouvelle captivante de psychologie fouillée, toute faite pour attirer le lecteur et faire revivre le drame des remords du jeune ermite. La langue châtiée n'a rien d'une traduction. L'édition est très soignée. Il paraît que « les traducteurs » reprennent et transposent même les intentions de l'original... V. P.

P. Collomp. — La Critique des Textes. Paris, Société d'édition. Les Belles Lettres, 1931 ; in-8, 128 p. Initiation Méthode, fasc. 6.

Il semble difficile de mettre plus en relief que l'a fait M. Collomp, le caractère scientifique de la critique textuelle. Son livre, pressé, riche et

clair, expose tout le processus à suivre, pour retrouver autant que possible, sous la diversité de ses formes actuelles, le texte authentique d'un ancien ouvrage donné. Disons tout d'abord que ces sept chapitres ne se laissent pas résumer ; ils sont trop pleins, trop suggestifs. On y trouvera non seulement une mine de renseignements techniques, mais encore une formation.

Un principe, celui de probabilité ; deux opérations principales, la *recensio* et l'*emendatio*, telle est l'ossature de la critique textuelle. La première opération établit la généalogie ou rapports de dépendance entre les différents manuscrits : c'est ce qu'on appelle établir le *stemma*. Pour ce faire, on se base sur les *fautes communes* : si plusieurs manuscrits se trompent de façon identique sur un même passage, c'est que, sauf au cas de piège à copiste, ils ont pris cette faute à une source commune ; sur ce point, ils sont parents et leur témoignage n'ajoute rien à celui de leur source commune. L'arbre généalgique doit être poussé jusu'à l'ancêtre commun de tous nos manuscrits actuels. Cet ancêtre peut ne plus exister *in individuo*, mais être constitué par le *dépôt* des différents textes ou être postulé pour rendre raison des différentes formes actuelles. Si cet ancêtre commun représente le texte tel qu'il est sorti des mains de l'auteur, il constitue l'original ; s'il est fautif, on l'appelle, relativement à ses descendants, archétype. Pour rétablir ce texte, on pèse *pour chaque variante*, le témoignage des différentes familles de manuscrits et l'on choisit, entre les variantes d'un même passage, celle qui est attestée par le plus grand nombre de témoins indépendants. Là s'arrête la *recensio*, qui est seule traitée en détail par M. C. L'*emendatio* n'intervient que pour passer de l'archétype à l'original, en appliquant spécialement les trois grands principes énoncés p. 21. Si la critique textuelle, surtout dans la première phase, a la rigidité des procédés scientifiques, elle n'en exige pas moins un certain esprit de finesse, un sens philologique affiné et une érudition assez vaste. Il suffit de lire le chapitre 3 pour en être convaincu.

Dans l'établissement du *stemma*, l'A. préconise la méthode des fautes communes, mais il reconnaît que, dans les cas de contamination, les procédés de D. Quentin complètent heureusement ceux de Lachman. Contre les papyrolgues, il défend, avec toutes les nuances nécessaires, la valeur de la critique objective (ch. VI). Nous sommes ainsi initiés aux luttes que cette science auxiliaire a dû subir. M. Collomp la défend soit par la réfutation des arguments de l'adversaire, mais encore plus par un exposé objectif et fort bien présenté de sa possibilité, de ses principes et de ses méthodes. Son ouvrage est une excellente initiation à la critique textuelle sérieuse. Il faut le lire, la plume à la main, car la clarté de l'exposition, qui en rend la lecture facile — c'est une qualité — pourrait nuire à une assimilation profonde — ce serait un danger. Il sera surtout indispensable au moment d'en appliquer les principes sur des cas concrets. Plus on le fréquentera, et plus on en découvrira les richesses et la valeur formative.

D. B. M.

Ikon der Dreifaltigkeit des Rublev. — Geburtsikone von Zwenigrod. Munich, Pieper Druck.

La maison Pieper a fait parvenir à la rédaction de la revue deux admirables reproductions en couleurs, l'une de la célèbre « Trinité » de Rublev, l'autre de la Nativité de Notre-Seigneur de Zvenigrod. Chaque planche, (de 65 × 522 cm.) coûte 325 fr. belges. Mais disons tout de suite qu'elles sont de toute beauté. Tout au plus pourrait-on désirer que les visages des anges et le rouge qui sert de fond à la Vierge, dans le tableau de la Nativité aient un peu plus de lumière : les visages des anges semblent comme couverts d'un voile et le centre de la Nativité a une certaine lourdeur. Mais ces vétilles n'empêchent pas que ces planches soient d'une chaleur, d'une vie intense. Ces reproductions sont une vraie fête, une joie pour l'âme. Jamais nous n'avons vu atteinte cette perfection. Soigneusement collées sur bois et recouvertes d'un vernis à l'alcool, ces gravures donnent vraiment l'impression de la vraie icone. Nous félicitons d'autant plus cordialement la firme munichoise de son entreprise que nous mêmes poursuivons un travail analogue. Dans la piété orthodoxe, l'icone est canal de la grâce divine. On lui rend un véritable culte, non d'adoration sans doute, mais de respect, à l'intention de celui qu'elle représente. Comme le dit un auteur contemporain, Monsieur W. A. Visser't Hooft, elle est une tentative pour entraîner l'âme au delà du monde, par une abstraction consciente des formes ordinaires de la vie et par l'emploi d'un style consacré par la tradition séculaire, dont l'absolue étrangeté de la piété suggèrent le surnaturel. En faisant connaître à l'Occident ce genre d'art religieux, on voudrait suggérer à notre art iconographique qu'il a mieux à faire que de viser à être simplement œuvre d'art reproduisant plus ou moins exactement les traits des saints personnages ou les événements de la vie du Christ ou des saints : il doit élever l'âme au dessus du créé, la transporter dans une atmosphère vraiment religieuse et lui inspirer la pensée du surnaturel. C'est ce que fait excellemment l'iconographie byzantino-russe, ce qui ne l'empêche pas d'être un art très pur et très relevé. Il est temps que cesse le discrédit et l'injustice dont il a été victime, en même temps que tout ce qui est byzantin, car il le mérite. De plus le terrain artistique est un de ceux où les deux parties de la chrétienté peuvent se rencontrer dans un communion également fervente qui ne pourra que préparer d'autres rapprochements en des domaines plus difficilement abordables.

Félicitons encore, en terminant, l'initiative de la maison Pieper et souhaitons que d'autres reproductions aussi splendidement réussies viennent s'ajouter aux deux premières. Dom I. Dirks.

Imprimatur.
Namurci, 15 avril 1934. *Cum permissu superiorum*
A. Collard vic. gen.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE)



TOME XI

Nos 1-2. 1934 Janvier-

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ